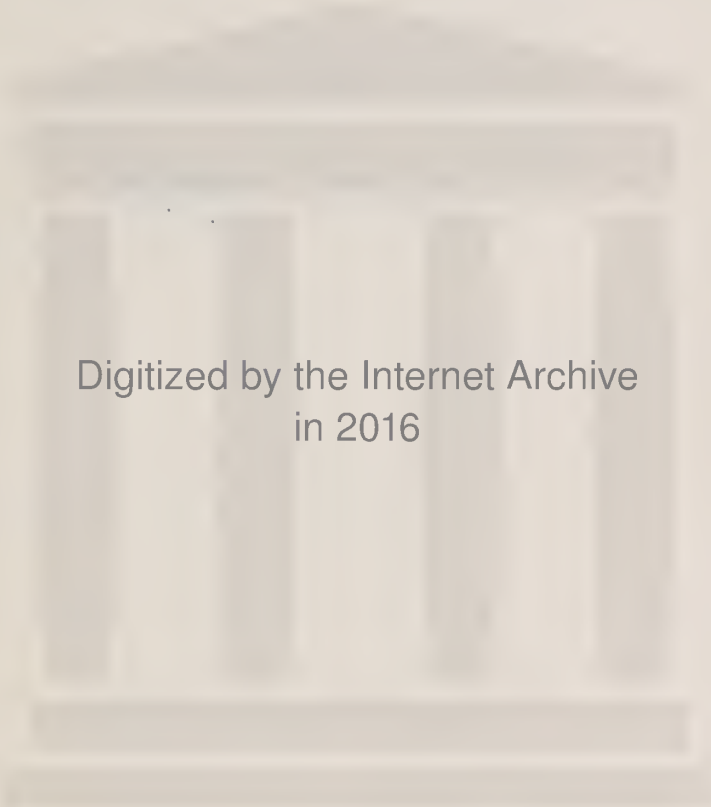


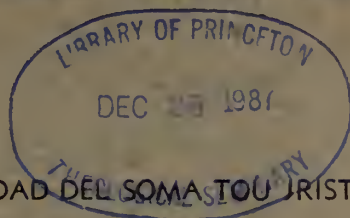


Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe161cole>

CIENCIA Y FE

AÑO XVI - ENERO - MARZO 1960 - N.º 1



J. LUZZI, SOLIDARIDAD DEL SOMATOU KRISTOU 3/45

**P. J. SILEY, UN SIGNO DE LOS TIEMPOS: KARL BARTH Y UN
TEOLOGO CATOLICO 47/64**

**J. I. VICENTINI, HISTORIA Y ESCATOLOGIA (COMENTARIO
DE UN LIBRO DE BULTMANN) 65/69**

PARA UNA ANTROPOLOGIA METAFISICA 71/84

**BOLETIN BIBLIOGRAFICO • RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS: EL INDICE
ALFABETICO DE LOS AUTORES JUZGADOS EN ESTA ENTREGA, SE
PUEDE VER EN LA CONTRATAPA • FICHERO Y SELECCION DE REVISTAS**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
SAN MIGUEL - REPUBLICA ARGENTINA**

REVISTA TRIMESTRAL

PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN LA ARGENTINA

DIRECTOR

MANUEL VIRASORO S. I.

DIRECCION Y ADMINISTRACION

COLEGIO MAXIMO - SAN MIGUEL, FCSM. - ARGENTINA

SUSCRIPCION ANUAL

200 PESOS EN LA ARGENTINA

3,5 DOLARES EN SUDAMERICA

4 DOLARES EN OTROS PAISES

BIBLIOGRAFÍA

LA DIRECCION DE LA REVISTA SE RESERVA EL DERECHO DE CONCEDER MAYOR O MENOR AMPLITUD, DE ACUERDO CON LOS AUTORES DE LAS RESERVAS Y NOTAS BIBLIOGRAFICAS, A LA PRESENTACION DE LOS LIBROS RECIBIDOS POR LA REDACCION.

INDICAMOS A CONTINUACION LOS LIBROS JUZGADOS EN ESTA ENTREGA, SEÑALANDO SOLAMENTE LA PAGINA EN QUE SE HALLA EL DATO BIBLIOGRAFICO.

Adam, A., Firmung und Seelsorge	98
Begegnung der Christen (Roesle-Cullmann)	91
Bellemare, R., Le Sens de la créature dans la doctrine de Berulle	92
Bochenski, J. M., Wege zum philosophischen Denken	87
Bonner Biblische Beiträge	95
BOUILLARD, H., KARL BARTH, GENÈSE ET ÉVOLUTION DE LA THÉOLOGIE DIALECTIQUE	47
— KARL BARTH, PAROLE DE DIEU ET EXISTENCE HUMAINE	47
Boyland, E., Der allgewaltig Liebende	99
Brinktrine, J., Die Lehre von der Mutter des Erlösers	91
BULTMANN, R., HISTOIRE ET ESCHATOLOGIE	65
Cabodevilla, J. M., Ecce Homo	101
Cullmann-Roesle, Begegnung der Christen	91
De Lubac, H., Exégèse médiévale	95
De Bruyne, E., Estudios de estética medieval (I-II-III)	90
Dirx, W., Kreuzweg	101
Docete, VIII, La vida de perfección	97
Faber, B., Memorial	97
Fernández-Largo, J., Introducción al estudio del Filósofo Rancio	89
Fischer, H., Eucharistie-Katechese und liturgische Erneuerung	98
Gex, M., Einführung in die Philosophie	86
Gigon, O., Grundprobleme der antiken Philosophie	86
Görres, Ida F., Das grosse Spiel der Maria Ward	102
Grenet, P. B., Ontologie	87
Heer, F., Sprung über der Schatten	101
Heidegger, M., Sobre la cuestión del Ser	87
HOLLENBACH, J. M., Der Mensch der Zukunft	81
— Christliche Tiefen-Erzählung	97
Ibáñez Gil, J., Método sistemático para la orientación profesional pre-universitaria	86
Idea de la Universidad en Alemania	85
Kirchgässner, A., Das Unaufhörliche Gespräch	100
KÖRNER, J., ESCHATOLOGIE UND GESCHICHTE	67

C I E N C I A Y F E

XVI

1960



COLEGIO MAXIMO DE SAN JOSE
FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
SAN MIGUEL (FN.GSM.)
ARGENTINA



LIBROS RESEÑADOS

ADAM, A., FIRMUNG UND SEELSORGER	195
Alejandro, J. M., Las siete palabras del Señor en la Cruz	261
ALGISI, I., JUAN XXIII	250
Aloisiana	452
AN ETIENNE GILSON TRIBUTE	281
ASMUSSEN, H., SARTORY, Th., Gespräch zwischen den Konfessionen	442
Atomare Kampfmittel und christliche Ethik	450
Begegnung der Christen	441
Beguiristain, S., Obras de apostolado familiar	471
Behler, G. M., Les confessions de Jérémie	237
Belaunde, C., La economía social en el pensamiento de Pío XII	183
— La Política en el pensamiento de Pío XII	183
— Problemas de política social	180
Bellemare, R., Le Sens de la créature dans la doctrine de Berulle	92
BELTRÃO, P., VERS UNE POLITIQUE DE BIEN-ÊTRE FAMILIAL	289
BERENGUERAS, A., LA ABNEGACION EN LOS ESCRITOS DEL BTO. JUAN DE AVILA	245
BIEKER, J., LA IGLESIA Y LA RELIGIOSA	248
BISER, E., Der Sinn des Friedens	448
Bochenski, J. M., Wege zum philosophischen Denken	87
BOUILLARD, H., KARL BART, GENÈSE ET ÉVOLUTION DE LA THÉOLOGIE DIALECTIQUE	47
— KARL BARTH, PAROLE DE DIEU ET EXISTENCE HUMAINE	47
Bonner Biblische Beiträge	95
BOYLAN, E., Der allgewaltig Liebende	460
Brillet, G., 365 meditaciones sobre la Biblia	249
Brinktrine, J., Die Lehre von der Mutter des Erlösers	91
BROCH, H., MASSEN-PSYCHOLOGIE	288
Brouwers, L., Le problème social	179
BRUCKBERGER, R. L., Amerika	
Brugarola, M., Temas sociales para misiones y ejercicios	260
BUBER, M., LA VIE EN DIALOGUE	280
BULKOWSKI, H. M. A., O MISTÉRIO SOBRENATURAL NA TEOLOGIA DE MATIAS J. SCHEEBEN	231
BULTMANN, R., HISTOIRE ET ESCHATOLOGIE	65
BUNGE, M., Causality	408
BUYTENDIJK, F. J. J., EL DOLOR	267
CABODEVILLA, J. M., ECCE HOMO	239
Caffarel, H., Sobre el amor y la gracia	470
CAMELOT, T., SPIRITUALITÉ DU BAPTÊME	244
Carrascal, J. Historia Universal	260
CASTELLI, E., L' ENQUÊTE QUOTIDIENNE	272
CATURELLI, A., METAFÍSICA DE LA INTEGRALIDAD	210
— EL HOMBRE Y LA HISTORIA	211
— EL FILOSOFAR COMO DECISION Y COMPROMISO	210
CERDA, E., PSICOLOGIA APLICADA	222
CHARLES, P., L'Eglise sacrement du monde	457
Chesterton, G. K., Der stumme Ochse	217
Chinigo, M., Pius XII sagt	262
CÓDIGOS DE MALINAS	185

CONGAR, Y. M. J., LE MYSTÈRE DU TEMPLE	235
GRANNY, T. F., HANAHOE, E. F., ONE FOLD	324
CULLMAN-ROESLE, Begegnung der Christen	444
CZERNIN, W., UN SOLO CUERPO, UN MISMO PAN	247
De Bruyne, E., Estudios de estética medieval (I-II-III)	90
DE FRAINE, J. ADAM ET SON LIGNAGE	313
Del Páramo, S., Ave María	261
De Lubac, H., Exégèse médiévale	95
DENIS, M., Le Mystère de l'amour divin	449
DE SMEDT, E.-J., Le Christ dans le quartier	451
DESSAUER, F., Streit um die Technik	436
Docete, VIII, la vida de perfección	97
Docete, VIII, La vida de perfección	97
DÍAZ DE CERIO, F., W. DILTHEY Y EL PROBLEMA DEL MUNDO HISTÓ- RICO.....	253
DIRX, W., KREIÜZWEG	329
Documentos políticos	184
Documentos sociales	184
Duplacy, J., Où en est la critique textuelle du NT	233
ECHARRI, J., PHILOSOPHIA ENTIS SENSIBILIS	271
Eckhart, Auswahl	261
EGGERSDORFER, BIBELKUNDE UND BIBELMETHODIK	241
ELKINS, S., SLAVERY	291
Evangelische Theologie	447
FABRE, B. P. MÉMORIAL	328
Fabrégues, J. de, El matrimonio cristiano	471
FELLERMEIER, J., COMPENDIO DE SOCIOLOGIA CATÓLICA	293
Fernández-Largo, J., Introducción al estudio del Filósofo Rancio	89
FESSARD, G., DE L'ACTUALITÉ HISTORIQUE	228
FESTGABE JOSEPH LORTZ: I, Reformation; II, Glaube und Geschichte	445
FILTHAUT, T., Grundfragen liturgischer Bildung	465
FISCHER, H., EUCHARISTIE-KATECHESE UND LITURGISCHE ERNEUE- RUNG	193
Folliet, J., Iniciación económica y social	178
— Doctrinas sociales de nuestro tiempo	178
— Trabajo y salario	178
FOREST, A., Orientazioni metafisiche	431
Fragen der Theologie heute	443
GANSS, G., UNIVERSIDAD Y EDUCACIÓN JESUITICAS IDEADAS POR SAN IGNACIO	202
GERLACH, W., PHYSIK	301
Gex, M., Einführung in die Philosophie	86
Gigon, O., Grundprobleme der antiken Philosophie	86
Görres, Ida F., Das grosse Spiel der Maria Ward	102
Giner, C., Aranzadi, D., En la escuela de lo social	150
GLEASON, R. W., CRISTO Y LOS CRISTIANOS	243
— EL MUNDO FUTURO	243
Grands thèmes bibliques	234
GRENET, P. B., PIERRE TEILHARD DE CHARDIN	215
Grenet, P. B., Ontologie	87
GROSSOUW, W. K., LA PIEDAD BÍBLICA EN EL NUEVO TESTAMENTO ..	308
GRÜNDER, K., FIGUR UND GESCHICHTE	227
GRÜTTERS, Fr., Realschule heute und katholischer Religionsunterricht	466
Guardini, R., Via Crucis	329
Guerry, E., La doctrina social de la Iglesia	181
GUIRDHAM, A., KRANKHEIT ALS SCHICHSAL	218
Gutierrez García, J. L., Doctrina Pontificia, Documentos políticos	184
GUTWENGER, E., BEWUSSTSEIN UND WISSEN CHRISTI	224
HABSBURG, O. von, Soziale Ordnung von Morgen	438
HAMM, V., LANGUAGE, TRUTH AND POETRY	273

Handbuch zur katholischen Schulbibel: I, Altes Testament; II, Neues Testament	467
HAZARD, J. N., The Soviet System of Government	440
Heer, F., Sprung über der Schatten	101
Heidegger, M., Sobre la cuestión del Ser	87
HELLMER, J., RECHT	301
HENGSTENBERG, H., PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE	266
HENNEMANN, G., NATURPHILOSOPHIE IM 19. JAHRHUNDERT	299
HEREDIA, B. DE, MAURIAC	232
HÉRIS, CH. —V., LE MYSTÈRE DE DIEU	246
HERNANDEZ CHAVEZ, J., Teología. Credo	469
Hertling, L., El Cielo	260
Historia Mundi: Aufklärung und Revolution	433
HOLLENBACH, J. M., CHRISTLICHE TIEFEN-ERZIEHUNG	252
— DER MENSCH ALS ENTWURF	252
— DER MENSCH DER ZUKUNFT	81
Howell, C., On Sacraments and Sacrifice	464
HUMAN PERSON AND THE WORLD OF VALUES	323
HUONDER, A., A LOS PIES DEL MAESTRO	248
Ibáñez Gil, J. Método sistemático para la orientación profesional pre-universitaria	86
Idea de la Universidad en Alemania	85
JANKELEVITCH, V., HENRY BERGSON	216
Jean, F., Six campagnes de fouilles à Mari	241
JEDIN, H., Breve historia de los Concilios	483
JOLIVET, R., METAFÍSICA	303
— ETICA	303
JUNG, C. G., Einführung in das Wesen der Mythologie	435
JUNGMANN, J. A., LITURGISCHES ERBE UND PASTORALE GEGENWART	191
Junquera, S., Con Jesús ante el sagrario	260
— Senda del Cielo para el buen cristiano	261
KAMPMANN, T., ERZIEHUNG UND GLAUBE	251
Katholische Theologie	447
KERENYI, K., Einführung in das Wesen der Mythologie	435
—, MANN, Th., Gespräch in Briefen	435
Kierkegaard, S., Die Krankheit zum Tode; Furcht und Zittern	261
King, J. J., The Necessity of the Church for Salvation	458
Kinkel, W., Kirche und Nationalsozialismus	462
Kirchgässner, A., Das Unaufhörliche Gespräch	100
KÖRNER, F., DAS SEIN UND DER MENSCH	225
KÖRNER, J., ESCHATOLOGIE UND GESCHICHTE	67
KOSELLECK, R., KRITIK UND KRISE	293
Kremer, J., Was an den Leiden Christi noch mangelt	95
Kriekemans, A., Preparación al matrimonio y la familia	471
Kühner, H., Lexikon der Päpste	262
LALLEMANT, L., DOCTRINE SPIRITUELLE	327
LALOUP, J., Bible et classicisme	488
LANG, A., WESEN UND WARHEIT DER RELIGION	296
LANGE, H., GESCHICHTE DER GRUNDLAGEN DER PHYSIK	299
Lange, H., Geschichte der Grundlagen der Physik	88
LATREILLE, A., DELARUELLE, E., PALENQUE, J. R., HISTORIE DU CATHOLICISME EN FRANCE	326
Leal, J., Novum Testamentum	234
LEBACQZ, J., Libre arbitre et jugement	475
LECLERCQ, J., DU DROIT NATUREL A LA SOCIOLOGIE	306
LE FORT, G. VON, DIE EWIGE FRAU	253
LEIST, F., MOSES, SOKRATES, JESUS.	312
Lemoine, F. M. et Novel, C., Christus unser Erlöser	94
LERSCH, PH., EL HOMBRE EN LA ACTUALIDAD	263
LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, IV	224
LIGIER, L., PÉCHÉ D'ADAM ET PÉCHÉ DU MONDE	415
LLAMERA, M., La perfección y la renovación de la vida religiosa	491
López de Matos, C., Um capítulo da historia do Tomismo	88
Lottin, O., Psychologie et Morale au XIIIe. XIIIe. siècle (V)	92

Luther, M., Auswahl	261
MACERNIS, J., RELATIVISMOS	220
Malevez, L., Transcendence de Dieu et création des valeurs	93
MANN, T., KERENYI, K., Gespräch in Briefen	435
MANUAL DEL CATECISMO CATÓLICO, II	315
MARAVALL, J. A. TEORÍA DEL SABER HISTÓRICO	285
MARITAIN, J., LITURGIE ET CONTEMPLATION	189
Massabki, Ch., El sacramento del amor	471
Matrimonio: Enseñanzas Pontificias	472
Matrimonio, nuevas perspectivas	470
Mc Auliffe, C., De sacramentis in genere	465
MESSNER, J., KOMPENDIUM DER GESAMTETHIK	213
MICHEL, E., Sozialgeschichte der Industriellen Arbeitswelt	490
Misterio y mística del matrimonio	470
MOHR, R., DIE CHRISTLICHE ETHIK IM LICHT DER ETHNOLOGIE	304
MOIX, C., La pensée d'Emmanuel Mounier	429
MONDEN, L., LE MIRACLE	198
MONTEALEGRE, A., FORMATION DE LA MÉTHODE EXPÉRIMENTALE ET SON UTILISATION EN PÉDAGOGIE	286
MOYANO, E., Latín Vital, I-II	
Müller, G. B., Hegel	89
NAKAMURA, H., The ways of thinking of Eastern peoples	399
NELL-BREUNING, O., KAPITALISMUS UND GERECHTER LOHN	295
NEUHÄUSLER, E., DIE HEILIGE WEG	329
NEUMANN, E., DER SCHÖPFERISCHE MENSCH	265
NEWMAN, J. H., AUSWAHL	261
— EL ASENTIMIENTO RELIGIOSO	256
NIGG, W., DES PILGERS-WIEDERKEHR	201
Novalis, Auswahl	261
Oficio Parvo de la Sma. Virgen María	261
ORAISON, M., AMOUR OU CONTRAINTE?	334
Oromí, M., Métodos y principios filosóficos	87
ORTEGA Y GASSET, J., LA IDEA DEL PRINCIPIO EN LEIBNIZ	276
— MEDITACIÓN DEL PUEBLO JOVEN	279
PATSCH, J., JOSÉ	246
PECCATO	418
PECCORINI LETONA, F., Gabriel Marcel: La razón de ser en la Participación	427
PELLEGRINI, V., Mercado Común	440
PEREZ RUIZ, F., El concepto de Filosofía en los escritos de Platón	473
Pettazzoni, R., Der allwissende Gott	262
Philosophy in the mid-century	407
Philosophy of Science	432
PIAULT, B., LA CREATION ET LE PECHE ORIGINEL	422
PIEPER, J., Hinführung zu Thomas von Aquin	425
— Scholastik	425
Pius XII sagt	262
POPPER, K. P., DIE OFFENE GESELLSCHAFT UND IHRE FEINDE	269
— MISERE DE L'HISTORICISME	269
PORTMANN, A., DER PFIL DES HUMANEN	214
POZO, C., La teoría del progreso dogmático	489
Prière de Jésus	200
Pritchard, J. B., Lumières sur la Bible	240
Problema de la mujer: Enseñanzas pontificias	472
Proceedings of the American Catholic Philosophical Association	426
RAHNER, K., Ecrits théologiques, t. II	459
RAHNER, K., HÖRER DES WORTES	71
— GEIST IN WELT	71
Reallexikon für Antike und Christentum	242
REDING, M., DER AUFBAU DER CHRISTLICHEN EXISTENZ	304
— PHILOSOPHISCHE GRUNDLEGUNG DER MORAL-THEOLOGIE	304

Regatillo, E., Casos canónico-morales	324
Relatos de un peregrino ruso	199
Rey Altuna, L., La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos	88
RITTERSHAUSEN, H., WIRTSCHAFT	301
Rodríguez, F., Doctrina Pontificia, Documentos sociales	184
ROESLE-CULLMANN, Begegnung der Christen	444
Romero, F., Recursos oratorios	260
ROSIER, I., OVEJAS SIN PASTOR	310
SACRA PAGINA	233
Saint Irenée, De la plénitude de Dieu	96
SARTORY, T., ASMUSSEN, H., Gespräch zwischen den Konfessionen	442
Schekle, K. H., Die Gemeinde von Qumran	239
SCHLIER, H., DIE ZEIT DER KIRCHE	317
— DER BRIEF AN DIE EPHESER	317
SCHNITZLER, T., MEDITACIONES SOBRE LA MISA	258
SCHREIBMAYR, F., TILMANN, K., MANUAL DEL CATECISMO CATÓLICO, II	315
SCHWARZ, R., WISSENSCHAFT UND BILDUNG	322
SCHWEGLER, TH., DIE BIBLISCHE URGESCHICHTE	254
XVIII SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA	419
SEMMELOTH, O., Dios y el hombre al encuentro	454
— Vom Sinn der Sakramente	454
Semmerloth, O., Ich glaube an die Kirche	100
Snoeck, A., Skrupel, Sünde, Beichte	99
SPAEMANN, R., Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration ..	479
Sobrinho, J. A., La mejor película: la familia	471
SÖHNGEN, G., Gesetz und Evangelium	445
— Der Weg der abendländischen Theologie	484
SOLZBACHER, J., AN DER SCHWELLE DER REIFEZEIT	316
— Philosophische Einübung in die Theologie	484
SPICQ, C., VIDA MORAL Y SANTÍSIMA TRINIDAD	238
STEINBUCH, T., LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA MORAL CA- TÓLICA	212
Stelzenberger, J., Conscientia bel Augustinus	92
STENZEL, A., DIE TAUFÉ	192
Stier, F. R., Geschichte Gottes mit dem Menschen	94
STROLZ, W., DER VERGESSENE URSPRUNG	297
STURMINGER, A., 3000 Jahre politische Propaganda	438
SUAREZ, F., Disputaciones metafísicas, I-VI	428
SUTCLIFFE, E. F., DIOS Y EL SUFRIMIENTO	332
Tage des Herrn (I-II)	100
Tarancón, V. E., La familia, hoy	470
THILS, G., SANTIDAD CRISTIANA	333
Thomas d'Aquin, l'Eucharistie	230
— L'oeuvre de six jours	230
— On Charity	230
— Über das Sein und das Wesen	218
Thomas von Kempis, Die Nachfolge Christi	101
THOME, A., BERUFSSCHUL-KATECHESE ALS PERSONALE GLAUBENS UND GEWISSENSBILDUNG	309
TIBBITTS, CL., Handbook of Social Gerontology	480
TODD, J. M., LAS FUENTES DE LA MORAL	307
Torres Calvo, Diccionario de textos sociales pontificios	184
TROTZKI, Geschichte der russischen Revolution	440
ULMER, K., VON DER SACHE DER PHILOSOPHIE	209
URABAYEN, L., Una geografía de Navarra	441
VAGAGGINI, C., Il senso teológico della Liturgia	462
— Theological dimensions of the Liturgy	464
VALJAVEC, F., Historia Mundi, IX	433
Van den Bussche, H., Le discours d'adieu de Jésus	96
VAN DER WUODE, A. S., DIE MESSIANISCHEN VORSTELLUNGEN DER GEMEINDE VON QUMRAN	239

VAN GESTEL C., LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA	177
VAYAMOS A LA MESA	257
VERNEAUX, R., Histoire de la Philosophie Contemporaine	431
Villain, J., L'enseignement social de l'Eglise	177
VUILLEUMIER, R., LA TRADITION CULTUELLE D'ISRAEL	235
VON DEN STEINEN, W., Der Kosmos des Mittelalters	432
Von Peterdorff, E., Dämonologie (I-II)	93
Welt der Bibel	94
WHITE, V., DIOS Y EL INCONSCIENTE	275
WIKENHAUSER, A., INTRODUCCION AL NUEVO TESTAMENTO	319
WILLMANN, O., KLEINE PÄDAGOGISCHE SCHRIFTEN	320
ZELLINGER, E., CUSANUS-KONKORDANZ	282

CIENCIA Y FE

1960

ENERO - MARZO

XVI - 1



COLEGIO MAXIMO DE SAN JOSE
FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
SAN MIGUEL (FN.GSM.)
ARGENTINA



SOLIDARIDAD DEL SOMA TOU JRISTOU

Por JACINTO LUZZI, S. J. (San Miguel)

El contexto de personalidad corporativa en que con frecuencia aparece la palabra *sôma* en la Sagrada Escritura y particularmente en San Pablo, nos ha hecho ver esa misma noción involucrada en el vocablo *cuerpo*¹.

Al examinar el concepto paulino, descubrimos que la palabra expresa una doble solidaridad, opuestas entre sí: la solidaridad humana del cuerpo de muerte y de pecado, y la solidaridad divina del Israel de Dios. La fe y el bautismo en Cristo nos arrancó de la solidaridad carnal y nos transformó en una nueva creatura por nuestra inserción en la nueva solidaridad, la del cuerpo de Cristo.

Siempre a partir de la noción *cuerpo*, estudiaremos ahora esa nueva solidaridad.

Una breve conclusión resumirá los principales elementos detectados a lo largo de esta ya larga serie de artículos acerca de la noción paulina de *sôma* en función del tema *Iglesia, cuerpo de Cristo*.

La nueva solidaridad

La transformación del *sôma tês sarkós*, total en su término, se realiza gradualmente por consunción, a medida que sus miembros van pasando a pertenecer a otro cuerpo, el de Cristo. Aún permanecemos en el cuerpo de la solidaridad universal, pero ya no le pertenecemos: ahora vivimos otra vida, la de otro cuerpo, la del cuerpo de Cristo.

San Pablo no podía ser más explícito en este punto. Tomemos, como punto de partida, la perícopa de Rm. 6, 2-14:

¹ Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), 3-38; 15 (1959), 227-251; 451-473.

Ya habíamos escrito esta serie de artículos, cuando se publicó J. DE FRAINE, *Adam et son lignage. Études sur la notion de "personnalité corporative" dans la Bible*. Lamentamos no haber tenido antes este jugoso estudio del profesor belga, que nos hubiera ahorrado más de un análisis de textos. En este último artículo nos permitiremos añadir a nuestro trabajo alguna cita de De Fraine.

“Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo todavía viviremos en él? ¿No sabéis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, en su muerte fuimos bautizados? Fuimos sepultados con Él por el bautismo, en su muerte², a fin de que, así como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria³ del Padre, así también nosotros vivamos en una nueva vida. Porque si fuimos injertados —hechos un solo ser con Él⁴— reproduciendo su muerte, también lo seremos⁵ (reproduciendo) su resurrección. Sepámoslo bien: nuestro hombre viejo ha sido crucificado con Él, para que sea destruido el cuerpo del pecado, a fin de que dejemos de ser esclavos del pecado. Porque quien ha muerto, se ve libre

² Nuestra sepultura es la misma muerte de Cristo. Compárese Rm. 6, 4 con Col. 2, 12 (“Fuisteis sepultados con Él en el bautismo y en Él resucitados por la fe en el poder de Dios que lo resucitó de entre los muertos”). Pablo no separa la muerte de Cristo de la del cristiano.

³ *Diá tēs dóxes toû patrós* es aquí la manifestación gloriosa del poder de Dios sobre la muerte. El acento está puesto más sobre el aspecto de manifestación, de señal, que sobre el poder o la operación divinas. A la inversa en Col. 2, 12.

⁴ *Symfytos* designa, exactamente, el proceso por el cual un injerto se une vital y dinámicamente al organismo que lo sustenta hasta constituir con él un solo ser. Cfr. J. H. MOULTON - G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other Non Literary Sources*, Londres, 1930, ad verbum. El P. J. HUBY (ad locum) considera más bien el aspecto de crecimiento, cuando traduce: “Si, en effet, nous avons été unis au Christ pour croître avec Lui en reproduisant sa mort, nous le serons aussi pour reproduire sa résurrection”. *La Sainte Bible de l'ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM*, en cambio, atiende más al término de esa operación o proceso vital, y traduce: “Car si c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable”. Compárese este pasaje con Rm. 11, 17.

⁵ E. PERCY (*Die Probleme der Kolosser —und Epheserbriefe*, Lund, 1946, p. 110 ss.), M. J. LAGRANGE (*Épître aux Romains*, p. 145) y otros, interpretan estos futuros como puramente lógicos. Esa vida y esa resurrección que es lote de los cristianos por su inserción en la muerte de Cristo, es, sí, la vida y resurrección escatológica que será total y definitiva (1 Cor. 15, 12s.), pero en cuanto anticipada ya aquí abajo (como en Ef. 2, 5s. y Col. 2, 12; comparar Rm. 4, 14 con 6, 14). L. CERFAUX (*Le Christ*, p. 87), en cambio, siguiendo a H. LIETZMANN (*An die Römer*, ad locum), opina que el Apóstol se refiere a la resurrección futura, basado sobre todo en la alusión a la fe en la resurrección de Cristo y nuestra del versículo 8 (cfr. 1 Ts. 4, 14). Preferimos la interpretación de LAGRANGE. La aparente antinomia entre pasado y futuro, como la de los aoristos y los imperativos (muertos al pecado, los cristianos deben alejarse de él: Rm. 6, 2, 12; unidos a Cristo, deben unirse a Él: Gl. 3, 27; Rm. 13, 14; etc.), se comprende si se tiene en cuenta que el acontecimiento del bautismo y el acontecimiento escatológico de Cristo muerto y resucitado, son idénticos hasta el punto que el cristiano tiene la posibilidad de vivir de una nueva vida, escondida, a saber: la de Cristo. El bautismo ha puesto al cristiano en una nueva situación: la de un nuevo comienzo, la de una nueva decisión. De este modo, el futuro sigue al pretérito —como el imperativo al indicativo— con una necesidad incondicional, fundada en el hecho salvífico creado por Dios. Véase G. BORNKAMM, *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien*, Munich, 1952, p. 34-50: *Taufe und neues Leben bei Paulus*; A. WIKENHAUSER, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, Friburgo, 1950, p. 99ss.

del pecado. Y si hemos muerto con Cristo, creemos que con Él también viviremos, puesto que sabemos que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere: la muerte ya no tiene señorío alguno sobre Él. Su muerte fue una muerte para el pecado, una vez para siempre; pero su vida es una vida para Dios. Así también vosotros consideraos muertos para el pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús. No reine pues el pecado en vuestro cuerpo mortal para obedecer a sus deseos, ni prestéis vuestros miembros como instrumentos de iniquidad al pecado. Sino ofrecedos a Dios como quienes de muertos han vuelto a la vida, y haced de vuestros miembros instrumentos de justicia al servicio de Dios. Porque el pecado no os dominará, dado que no estais bajo la Ley sino bajo la gracia”.

Observemos en este pasaje la antítesis *muerte-vida*, tan común en los escritos de san Pablo, y la idea, subyacente a toda la perícopa, de nuestra inserción vital en Cristo.

El cristiano ha muerto al pecado, como ha “muerto a la Ley por el cuerpo de Cristo” muerto y resucitado (Rm. 7, 1-4; cfr. Gl. 2, 19s.), para pertenecer a otro y vivir una nueva vida. El bautismo, acto de incorporación a Cristo, hace al cristiano partícipe de la eficacia de esa muerte destructora del muro que el pecado levantara entre Dios y los hombres: la inmunidad y privilegios de la muerte de Cristo —“ya no muere”, “semel pro semper”, “vida para Dios”— se confieren al cristiano por su asimilación dinámica a la muerte del Señor, que es muerte y resurrección. “Sepultados con Él en el bautismo y en Él resucitados por la fe” (Col. 2, 12; cfr. Gl. 3, 26-28), el pecado ya no puede dominarlos: como la Ley, carece de toda fuerza sobre los muertos. ¿Cómo se ha realizado esa nuestra emancipación del pecado? “Nuestro hombre viejo ha sido crucificado con Cristo, para que sea destruido del cuerpo del pecado, a fin de que dejemos de ser esclavos del pecado” (v. 6). ¿Quién es ese *sôma tês hamartías* destruido por la crucifixión de nuestro hombre viejo? ¿Y ese mismo *palaiôs ánthropos*? El genitivo *tês hamartías* suele interpretarse como siendo un genitivo de pertenencia, como en Rm. 7, 24 el genitivo *toû thanátou toutou* afectando también al *sôma*. Se leería entonces: el cuerpo que pertenece al pecado (o a la muerte, en Rm. 7), o del que el pecado (o la muerte) tomó posesión. Ahora bien, pocos versículos antes Rm. 5,

12-21), el Apóstol describía la entrada del *hamartía eis tôn kósmōn* y su toma de posesión, su reinado compartido con la muerte, sobre *pántes ánthropoi*, a causa de la caída de Adán. A esa solidaridad histórica y entológica de toda la humanidad en Adán y en el pecado, oponía allí Pablo la solidaridad de todos los hombres con Cristo *eis dikaiosín dsoês*; y al reino universal del pecado y de la muerte, lo contrastaba con el reinado de la vida *dià tou henòs Iesoû Iristoû*, y la sobreabundancia de la gracia, del don y de la bondad divinas. Sale entonces al paso el Apóstol a una objeción (Rm. 6, 1), y responde a ella afirmando que hemos muerto al pecado por nuestra incorporación a Cristo; que la muerte de Cristo —al crucificar consigo nuestro hombre viejo— ha destruido el *sôma tês hamartías*; y que, por consiguiente, ahora vivimos con Él una vida nueva, una vida para Dios. Nos parece, pues, evidente, que el “corpus peccati” de Rm. 6, 6, no puede entenderse simplemente en el sentido del cuerpo individual de los cristianos antes de su incorporación a Cristo: todo el contexto de la perícopa está señalando la vocación colectiva de la humanidad⁶ a salir de la solidaridad universal en el pecado, es decir, a salir del *sôma tês hamartías* y *tou thanátou*, para entrar por el bautismo y la fe en esa otra solidaridad infinitamente superior por la que, hechos un solo ser con Cristo (*symfytoi*; cfr. Gl. 3, 28), “vivimos para Dios en Cristo Jesús”⁷. “He

⁶ “Fuisteis llamados a la paz de Cristo en un solo cuerpo” (Col. 3, 15).

⁷ Si en esta monografía pretendiéramos ser completos, no podríamos omitir el estudio de la fórmula “en Cristo”, fundamental —según la mayoría de los autores— para determinar el sentido de la expresión paulina *sôma tou Iristoû* aplicada a la Iglesia. Según E. PERCY (*Der Leib Christi*, p. 18-46), con esa fórmula designa Pablo la mayoría de las veces la unión de los fieles a Cristo; y en las grandes epístolas sería decisivo el significado de la fórmula “en Cristo” y sus variantes para determinar el sentido de la noción “cuerpo de Cristo”. Esta posición ha sido rudamente combatida (v.gr. L. CERFAUX, *Théologie de l'Église*, p. 159-173 y passim; cfr. J. DUPONT, *Gnôsis*, p. 450s., en nota). Sea de esto lo que fuere, la fórmula es muy frecuente en Pablo (82 veces “en Cristo”, con o sin “Jesús”; 50 veces “en el Señor”) y solamente en él: la estampa en todas sus epístolas (menos en Tt. T, mientras que aparece una sola vez en Ap. 14, 13: “bienaventurados los que mueren en el Señor”), y 2 veces en la I Pdr. (5, 10: “que os llamó a la gloria eterna en Cristo”; 5, 14: “paz a todos vosotros los que estáis en Cristo”); cfr. “en Jesús”: Hch. 4, 2 y Ap. 1, 9. También acerca del origen de la fórmula están divididos los autores (cfr. CERFAUX, *Théologie de l'Église*, p. 169). Pero lo que más divide a los autores, es el sentido a dar a la fórmula. El primero en llamar la atención sobre la expresión, fué A. DEISSMANN (*Die neutestamentliche Formel “in Christo Iesu”*, Marburgo, 1892). Interpretación similar a la suya de la fórmula presenta J. WEISS (*Das Urchristentum*, Gotinga, 1917), quien emplea la imagen del aire o atmósfera que los que están “en Cristo” respiran: en ella están y ella los penetra. Siguen a DEISSMANN: TR. SCHMIDT (*Der Leib Christi (Sôma Iristoû). Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken*,

mos sido bautizados a un cuerpo" (1 Cor. 12, 13): el de Cristo. Por oposición a aquella solidaridad del "cuerpo de pecado" que hemos abandonado definitivamente, Pablo llamará a la nueva solidaridad "cuerpo de Cristo".

El "hombre viejo", el "antiguo Adán" crucificado con Cristo, es una realidad óntica que trasciende los límites del primer hombre y de cada individuo de la serie humana; es una *persona corporativa* corrompida por el pecado (cfr. Rm. 5, 12s.; 8, 3; 1 Cor. 15, 21); es el *corpus peccati* que abandonamos cuando nuestra inserción vital en el segundo Adán (1 Cor. 15, 45)⁸, al revestir el "hombre nuevo" (Col. 3, 9s.; cfr. Gl. 3, 27s; Ef. 3, 16s.), la nueva creatura" (2 Cor. 5, 17; Gl. 6, 15) creada "en la justicia y la santidad de la verdad" (Ef. 4, 24; cfr. 2, 10), "en quien no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, porque *Cristo lo es todo en todos*" (Col. 3, 11; cfr. Gl. 3, 27-29). La presencia de la vida de Cristo en los cristianos es el principio que amalgama la nueva persona corporativa (cfr. Gl. 2, 19s.; 2 Cor. 4, 10; Col. 3, 3s.).

Leipzig, 1919); A. WIKENHAUSER (*Die Christusmystik des heiligen Paulus*, Münster, 1928, y la 2ª edición, modificada, que publicó en Friburgo, 1950, *Die Christusmystik des Apostels Paulus; Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster, 19372); E. B. ALLO (*La première Épître aux Corinthiens*, París, 1935; *L'«évolution» de l'évangile de Paul*, en *Vivre et Penser*, I, 1941, p. 48-77; 1942, II, p. 165-193; cfr. su nota bibliográfica a CERFAUX, *Théologie de l'Église*, en *Vivre et Penser*, 1943, III, p. 143-154); W. GOOSSENS (*L'Église, corps du Christ d'après St. Paul*, París, 1949) aunque con alguna imprecisión, dado que por momentos se alía a PERCY; y, últimamente, E. BEST (*One Body in Christ*, Londres, 1955). Véase además M. R. WEIJERS (*In Christo Iesu*, en RT., 47 (1947) 499-516). E. MERSCH (*Le Corps Mystique du Christ. Études historiques*, Lovaina, 1933) y L. MALEVEZ (*L'Église, corps du Christ. Sens et provenance de l'expression chez saint Paul*, en *Science Religieuse* (= RechSR.), 1944, p. 27-94; *À propos de livres récents. La théologie de l'Église suivant saint Paul*, en NRTh., 68 (1946) 92-94), se colocarían en la misma línea. Reaccionan contra la concepción "localista" de DEISSMANN, A. SCHWEITZER (*Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubinga, 1930) quien introduce en la fórmula su concepción del misticismo escatológico; E. PERCY (*Der Leib Christi*); FR. BÜCHSEL (*"In Christus" bei Paulus*, en ZNTW., 42 (1949) 141-158); y, en especial, L. CERFAUX (*La Théologie de l'Église; Le Christ suivant saint Paul*), para quien la preposición en señala una relación indeterminada pero personal de los fieles a Cristo. Según Cerfaux, la fórmula "en Cristo" solamente en pocos casos —a determinar por el contexto— posee un sentido místico que se reduce a una profundización de los otros sentidos de la fórmula (casi siempre metonimia de alguna relación personal a Cristo), que son los primigenios en san Pablo.

⁸ El cuerpo-carne de la solidaridad opuesta a la divina, se presenta en san Pablo como hipostático, personalizado en Adán. Mucha luz arrojaría sobre nuestro tema el estudio de Adán como "cabeza" en relación con Cristo cabeza recapitante (Ef. 1, 10: "recapitar [*anakefalaióasthai* = renovar, recrear, redimir, recapitar] todas las cosas en Cristo"). Cfr. J. de Fraine, *Adam et son lignage*, p. 113-134, en especial p. 127 ss.

Acabamos de emplear un vocablo que se presta a confusión: Amalgamar, en efecto, es unir o mezclar cosas de naturaleza contraria o distinta. Sugiere la idea de pluralidad de elementos más o menos artificialmente reunidos en un *unum per accidens* que conserva las cualidades de sus componentes en la medida que no se neutralizan mutuamente y que goza además de ciertas notas resultantes de la armonización de algunas de aquellas cualidades de sus elementos. No es ésta la idea que pretendemos señalar en san Pablo. Por eso escribimos a continuación *persona corporativa*. Lo que prima es la idea de unidad, no la de pluralidad. Unidad de vida, y de vida personal. La diversidad de los individuos al interior⁹ de esa solidaridad, es posterior a la unidad. En la noción semítica de *corporate personality*, que hemos señalado en los escritos paulinos, la entidad real es la comunidad: el individuo perteneciente a ella, dentro de ella tiene su origen¹⁰. Como en la solidaridad natural la base de esa unidad era la participación al mismo vínculo de sangre (símbolo o portador de la vida), del mismo modo la solidaridad religiosa —cuya base y fundamento era el culto al mismo Dios— implicaba en el Antiguo Testamento un contacto de sangre con Yahveh: era el sentido de la circuncisión o sello de la antigua Alianza¹¹. Pablo prolonga la concepción véterotestamentaria a la nueva Alianza. Ya no entra en juego la circuncisión (como no sea la circuncisión espiritual o de Cristo): las figuras cedieron su lugar a la realidad (Col. 2, 17). Pero sí la sangre y lo significado por ella: la vida¹².

⁹ También este vocable está mal escogido: insinúa la noción local, tan cara a DEISSMANN (cfr. nota 116), de una "atmósfera" penetrada por el Cristo pneumático y en la que se mueven los cristianos. A nuestro parecer la idea paulina es la de una inserción vital, aunque mística, en el cuerpo concreto de Cristo, por la comunicación de su misma vida. "La puissance qui a ressuscité le Christ ne s'arrête pas à celui-ci, mais produit la vie dans le chrétien; une vie qui est de même origine et de même nature que celle du Christ ressuscité. C'est comme si la vie, cette vie nouvelle et divine débordait du Christ et se répandait dans tous les chrétiens pour les créer à nouveau, les renouveler dans leur être" (L. CERFAUX, *Le Christ*, p. 242s.).

¹⁰ Cfr. O. EISSFELDT, *The Ebed-Yahwe in Isaiah 40-45 in the Light of the Israelite Conceptions of the Community and the Individual, the Ideal and the Real*, en *Expository Times*, 44 (1932-33), principalmente p. 264.

¹¹ Cfr. C. y F., a. c., p. 19ss.

¹² L. MORRIS (*The Biblical use of the Term "Blood"*, en *JThSt.*, (1952) 216-227) sostiene que, en la Biblia, la sangre simboliza la muerte y no la vida como misma revista, L. DEWAR (*The Biblical use of the Term "Blood"*, *JThSt.*, (1953) pretenden los autores generalmente. En una breve y substanciosa nota publicada en la 204-208) rechaza la opinión de L. MORRIS y señala cómo en la teología bíblica de la

La sangre de la nueva Alianza será la derramada por Cristo en la cruz (Ef. 1, 7), y la vida la de Cristo resucitado (Rm. 5, 10; 6, 5. 8; 8, 11. 17). Con ello, la condición misma de nuestro ser, ha cambiado: hemos muerto con Cristo para vivir “en una nueva vida” (Rm. 6. 4) y ya no más “en la Ley” (Rm. 3, 19) o “en la circuncisión” (Rm. 4. 10s.)¹³.

No se trata tampoco de una especie de simbiosis en que se mezclaran la vida de los fieles y la vida de Dios. En la mente de Pablo, la única vida que anima la nueva solidaridad en Cristo opuesta a la solidaridad del *cuerpo de pecado*, es la vida de Cristo resucitado. “Hechos un solo ser con Él (*symfytoi*) reproduciendo su muerte”, reproducimos su resurrección, somos asimilados —en virtud de la eficacia de la muerte y resurrección de Cristo— por esa nueva vida de Cristo y vivimos de esa vida “para Dios” (Rm. 6, 5. 8. 11. 13). Por la fe y el bautismo, Dios nos hace partícipes de la muerte y resurrección de Cristo (Rm. 6, 3-5; cfr. Gl. 3, 26-28; Col. 2, 12), lo cual implica la introducción en nosotros de un principio de resurrección y de vida: es la esencia de nuestro ser-cristiano. La vida de Cristo resucitado nos penetra y nos transforma: constituye verdadera vida. La nueva solidaridad en Cristo, opuesta a la solidaridad del *sôma tês hamartías*, tiene como fundamento y causa de su unidad la sangre redentora y la vida del Señor resucitado. Unidos a Cristo en un único *sôma* o, mejor dicho, injertados en el *cuerpo de Cristo* (será la fórmula que empleará el Apóstol), la vida del mismo Cristo corre, digámoslo así, en las venas de los cristianos.

La misma antítesis de muerte a la antigua solidaridad y vida del Cristo glorioso y personal en los fieles —siempre con el presupuesto subyacente de nuestra inserción en Él—, se halla en Gl. 2, 19s.:

“Por la Ley (cfr. Gl. 3, 13) he muerto a la Ley, a fin de vivir para Dios: estoy crucificado con Cristo, y ya no soy yo quien vive sino Cristo quien vive en mí. Lo que vivo al presente en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí”.

sangre no han de oponerse muerte y vida: una y otra son esenciales a una auténtica concepción del sacrificio tanto en el Antiguo Testamento como en la expiación del Calvario.

¹³ La preposición *en* rige a veces, también en Pablo, el estado o condición en que alguien se encuentra (vide F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, París, 1931, *en*, acepción I, 2). Este sería, nos parece, el sentido de *en* en los pasajes citados.

Esa muerte *a la Ley* es la muerte que ha arrancado al cristiano¹⁴ de la solidaridad carnal “a fin de vivir para Dios” (cfr. Rm. 6, 10s.), esto es, en la nueva solidaridad con Cristo. Esto ha sido posible por su participación o comunión a la crucifixión y muerte de Cristo (cfr. Rm. 6, 3-6), que ahora, glorioso y resucitado, *vive* en el cristiano hasta el extremo de constituir su verdadera vida. Desde ese momento en que la vida de Cristo penetró y transformó la vida del cristiano, el cristiano vive una nueva vida (cfr. Rm. 6, 4. 8. 11) totalmente diferente de la que llevaba cuando aún pertenecía al “cuerpo de pecado”. Esa nueva vida la define el Apóstol como vida “para Dios” (Gl. 2, 19; Rm. 6, 10 s.) o “en la fe del Hijo de Dios” (Gl. 2, 20). Las mismas ideas desarrolla San Pablo en Gl. 3, 23-29.

En el contexto del ministerio apostólico, ordenado a la comunicación y desarrollo de la vida de Cristo en los fieles, Pablo repite la misma idea en 2 Cor. 4, 10-14, con una referencia tan concreta a la persona histórica de Jesucristo (vv. 10s) que hace imposible la interpretación de esa vida comunicada a los cristianos que no sea la vida concreta y personal de Cristo glorificado: “Llevamos siempre en nuestro cuerpo la muerte de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo. Mientras vivimos, estamos siempre entregados a la muerte por causa de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal. De este modo, la muerte obra en nosotros, y en vosotros la vida. Pero teniendo el mismo espíritu de fe de quien está escrito: “Creí, por eso hablé”, también nosotros creemos y por eso hablamos, sabiendo que quien resucitó al Señor Jesús, nos resucitará también a nosotros y a vosotros con Jesús”. La muerte y vida de Jesús de que habla el v. 11, es, evidentemente, la muerte y vida personal de Cristo. Y es esa misma vida la que ha de manifestarse en nosotros (v. 10. 11) y la obra en los creyentes (v. 12). La alusión a la vida y resurrección escatológicas (v. 11. 14) no es óbice a la participación anticipada,

¹⁴ Desde el versículo 18, interpretamos el “yo” en sentido genérico. “Not ‘I Paul’ as distinguished from others, for instance from the Gentile converts, but ‘I Paul, the natural man, the slave of the old covenant’”. (J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, Londres, 1914, p. 117). Cfr. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*. Gotinga. 1949, p. 59.

¹⁵ V. 12; cfr. *supra*, nota 5.

actual, de esa misma vida¹⁵. Sin forzar el texto, en cambio, no puede descubrirse en esta perícopa alusión alguna a la muerte o abandono del *sôma tês hamartías y toû thanátou* por parte de los cristianos. La hallamos pocos versículos más abajo, en la oposición entre el *nombre exterior* y el *hombre interior* (v. 16s.).

En las epístolas de la cautividad el contraste entre las dos solidaridades es patente, y la noción de vida de Cristo en nosotros, tal cual la halláramos en las grandes epístolas surge a cada paso. Un nuevo elemento, el tema medical de la *cabeza* de la que la vida de todo el organismo depende, dará mayor fuerza a la idea de comunicación de la vida de Cristo a los fieles. De este tema nos ocuparemos en párrafo aparte. Citemos por ahora, simplemente, algunos pasajes donde aparecen con nitidez la oposición de la nueva solidaridad en Cristo a la antigua solidaridad en Adán y en el pecado.

No nos referiremos a Fl. 1, 21 (“Para mí vivir es Cristo, y morir es ganancia”), porque el contexto muestra que Pablo quiere decir solamente que Cristo es el único móvil de su vida, que no concibe su propia existencia sino orientada totalmente a Cristo. Cristo lo es todo para él, y por eso prefiere la muerte, porque significará estarle unido para siempre. La noción de vida de Cristo en nosotros o de nuestra inserción vital en Cristo, tal cual la observáramos en otros pasajes, no parece aquí tan clara¹⁶. Provocar un acercamiento con Gl. 2, 20 o Col. 3, 3s. —como lo hacen Lighfoot, Huby y otros—, nos parece forzar el texto y traicionar el pensamiento paulino. Sería preferible hacerlo a partir de Fl. 3, 8-11, donde con facilidad reconoceríamos en “la justicia por la fe en Cristo, esa justicia que procede de Dios y se funda en la fe”, y que, opuesta a “mi justicia, la de la Ley” (v. 9), es esa nueva vida nuestra por participación de la vida de Cristo resucitado (cfr. Gl. 2, 16. 19s.; Tt. 3, 5).

Citemos, más bien, Ef. 2, 5: “estando nosotros muertos por nues-

¹⁵ Recuérdese, con todo, que nuestra participación en la muerte y resurrección de Cristo (Rm. 6, 3-5; Col. 2, 12), introdujo en nosotros un principio de resurrección y de vida que nos penetra y transforma. En función de esto, diríamos que el Apóstol no concibe motivación alguna en el cristiano, que no responda a una realidad óptica de su ser. Fl. 1, 21 no tendría, por consiguiente, un sentido meramente moral. Cfr. K. BENZ, *Die Ethik des Apostels Paulus*, cuadernos 3 y 4 del volumen XVII (1912) de los *Biblische Studien* publicados por O. BARDENHEWER (Friburgo en Br.).

tros delitos —es decir, prisioneros en el “corpus peccati”—, nos dió vida con ¹⁷ Cristo..., nos resucitó y nos sentó en los cielos en Cristo Jesús”. Observemos que la resurrección de los cristianos es, para el Apóstol, una realidad ya adquirida: se identifica con la vida de Cristo que se nos comunica, es decir, con el principio vital que amalgama —repite la palabra— la nueva persona corporativa. Exactamente lo mismo afirma san Pablo cuando dice en Col. 3, 3s.: “estáis muertos, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando Cristo, que es vuestra vida, se manifieste, también vosotros os manifestaréis gloriosos con Él”. Nuestra inserción en Cristo produce plenamente sus efectos: Por el bautismo y la fe nos arranca de la antigua solidaridad de pecado y de muerte, y, comunicándonos la vida de Cristo, nos hace entrar en la nueva solidaridad, el cuerpo personal de Cristo: “En Cristo habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente y estáis llenos de Él, que es la cabeza de todo principado y potestad. En Él fuisteis circuncidados con una circuncisión no hecha por mano de hombres, por el despojo del cuerpo de la carne, con la circuncisión de Cristo. Con Él fuisteis sepultados en el bautismo y en Él asimismo fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios, que lo resucitó de entre los muertos. Y a vosotros que estabais muertos por vuestros delitos y por el prepucio de vuestra carne, Él os vivificó y os perdonó todos vuestros delitos” (Col 2, 9-13). “Puesto que con Cristo estáis muertos a los elementos del mundo, ¿por qué, como si vivieseis en el mundo, os dejáis subyugar?” (Col. 2, 20). “Puesto que habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, las de allá donde Cristo está sentado a la diestra de Dios. Pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra, puesto que estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios” (Col. 3, 1-3).

Arrancados del *sôma tês hamartías*, de la solidaridad del *sôma tês sarkós* (Col. 2, 11. 20), injertados en Cristo por el bautismo y la fe (Col. 2, 12), hemos muerto y resucitado con Él (Col. 2, 12s.; 3, 1), muertos a la solidaridad del pecado (Col. 2, 13. 20; 3, 3) y vivos con la vida de Cristo que nos penetra (Col. 2, 13; 3, 1. 3; 2, 10), es decir, solidarios con Él.

¹⁷ Otra variante lee en *Jristó*. Es también la lectura de la Vulgata.

El sôma de la solidaridad con Cristo.

La nueva solidaridad en Cristo, que reemplaza a la antigua solidaridad del *corpus peccati*, tiene, pues, como base y fundamento, la vida del mismo Cristo resucitado en quien hemos sido mística pero real y vitalmente injertados por la fe y el bautismo. La vida personal de Cristo, corre por nuestras venas. La misma solidaridad religiosa de la antigua alianza ha desaparecido: era “sombra (*skiá*) de la futura”, es decir, de aquella “cuya realidad es el cuerpo de Cristo” (Col. 2, 17). Nuestra participación en la vida de Cristo, es una participación en la vida de su cuerpo glorificado. La nueva personalidad corporativa resulta de la inserción de los creyentes “a un solo cuerpo” (1 Cor. 12, 13), el de Cristo muerto y resucitado. Pero, insistamos: no se trata todavía de una especie de *cuerpo colectivo* puesto el acento en la pluralidad, sino de un cuerpo individual y concreto, el de Cristo, al que estamos realmente unidos, identificados místicamente por la participación a la misma vida. Si la imagen no resultara violenta, sugiriendo la pérdida de la individualidad de los elementos nutritivos y un crecimiento vegetativo del organismo, diríamos que nuestra asimilación vital a Cristo es semejante a la de los alimentos que ingiere un hombre: se transforman en el cuerpo de ese hombre al ser animados por su vida. Somos como nuevos tejidos que se adaptan al ritmo y al metabolismo del cuerpo al que han sido injertados, y la plenitud con que Dios llena a Cristo se comunica ahora a los que estamos en Él (Ef. 1, 23; Col. 2, 9). La imagen pierde lo que tiene de violenta si se recuerda lo que dijimos al principio de nuestro estudio: *sôma* designa todo el hombre, la persona misma, en cuanto exterior.

De allí que escribiendo a los gálatas el Apóstol diga: “Todos los que habéis sido bautizados a Cristo, estáis revestidos de Cristo. Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni hombre libre, ni hombre ni mujer, puesto que todos sois uno en Cristo Jesús” (Gl. 3, 27s.). El bautismo nos transforma. “Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer: todos sois uno en Cristo Jesús”¹⁸. Las diferencias

¹⁸ Sería, quizá, sugestivo, asociar este pasaje al logion de Cristo acerca de la vida en el cielo, donde “neque nubent neque nubentur” (Mt. 22, 30 y paralelos).

de nación, condición y hasta de sexo, se suprimen a partir de nuestra *in-sistencia* en Cristo. Desde que la vida de Cristo se nos comunica, somos uno en Cristo: por una mística identificación con Cristo, se produce una como reducción a la unidad de naturaleza con Cristo. La Vulgata traduce *heís en Jristô Iesoû* por el neutro “unum in Christo Iesu”. Pero *heís* no es neutro. Habría que traducirlo por *un hombre* o *una persona*. Todos somos un hombre nuevo y único en Cristo, una nueva creatura (Rm. 6, 5; 8, 29; Fl. 3, 10. 21; Ef. 2, 14s.; 2 Cor. 5, 17), una nueva naturaleza, principio de una raza y un pueblo nuevos (Gl. 3, 28s.). En otros pasajes, Pablo expresa la misma realidad que aquí designa con las palabras *uno en Cristo*, escribiendo *un cuerpo* o *un espíritu con Cristo*.

Así, por ejemplo, en 1 Cor. 6, 15-17: “¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una prostituta? ¡No lo quiera Dios! ¿No sabéis que quien se une a una ramera es un cuerpo con ella? Porque “serán los dos una sola carne”, dice la Escritura. Pero el que se une al Señor, es un espíritu con Él”. Pablo apela aquí a una concepción que supone conocida por los corintios. “¿Ignoráis que sois miembros de Cristo?” *Sôma* es todo el hombre, la persona misma: no solamente los cuerpos de los cristianos son miembros de Cristo. El Apóstol escribe *sôma* que tiene esta acepción, porque la palabra ocupará el centro de la argumentación parenética. Pablo quiere decir algo que sacuda a sus lectores y lo logra afirmando que individuos son miembros de una persona: *miembros de Cristo* o *miembros de una meretriz*. “Quien se adhiere a una ramera, es un cuerpo con ella”, es una sola unidad, una sola persona con la prostituta: alusión explícita a la solidaridad de carne, conocida por sus lectores de “la ciudad de Afrodita”¹⁹ y confirmada con el texto de Gn. 2, 24. La mente de Pablo, como la de sus discípulos de Corinto, se dirige primariamente a una persona individual para llegar a la personalidad solidaria. No utiliza una metáfora cuando llama *cuerpo* o *carne* a la unidad corporativa resultante de la unión con la prostituta: apela a una realidad bien concreta y conocida que él encuentra

¹⁹ A. BOULANGER, *Aelius Aristide et la Sophistique dans la Province d'Asie au II siècle de notre ère*, París, 1923, p. 347.

en la Escritura. Y con el mismo realismo continúa²⁰, empleando el mismo verbo que utilizara para designar la unión física con la ramera (*kollásthai* = pegar, soldarse), refiriéndose antitéticamente a la unión con Cristo: “Pero el que se une al Señor, es un espíritu con Él”. El pensamiento va directamente a la persona individual y concreta de Cristo, para llegar a la personalidad corporativa que aquí —rompiendo el ritmo del contexto— llama *espíritu* en vez de *cuerpo* sin duda porque, habiendo utilizado *cuerpo* y *carne* refiriéndose a una unión culpable, o no osa aplicar la expresión a la unión del cristiano con Cristo, o quiere hacer resaltar la radical diferencia que separa entrambas uniones²¹. ¿Hay aquí una metáfora? *Pneûma* en la Escritura nunca designa al hombre o la persona, ni es nombre propio de la solidaridad religiosa, como en cambio sucede con *sôma*. Es verdad, pero *pneûma* en san Pablo designa también a la persona de Cristo o la naturaleza divina o espiritual de Cristo (Rm. 1, 4; 1 Cor. 15, 45; etc.) de la que participamos por nuestra inserción en Él (vgr. 1 Cor. 12, 13). De allí que, llegados a la perfección de nuestro ser-cristiano, seamos *pneumatikoî* (1 Cor. 2, 15; 3, 1; 14, 27; Gl. 6, 1). Pablo dice, pues, “el que se adhiera al Señor, es un espíritu con Él”, metonímicamente, por “es un cuerpo con Él”. Y, repitámoslo una vez más, “cuerpo” no es una metáfora para designar la persona de Cristo o la persona corporativa resultante de nuestra inserción en Él: es su propio nombre. “Cuerpo” en la sagrada Escritura —y también en los escritos paulinos— es un concepto que se predica análogamente de un individuo o de la solidaridad corporativa cual la hemos descripto, pero según una analogía intrínseca, no de mera proposición sino de verdadera atribución. En este sentido, tan no es metáfora decir con san Pablo que los cristianos son o que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, como no lo es decir que la eucaristía es el cuerpo de Cristo²². Esto resultará más claro al final de nuestro trabajo, sobre todo a partir del análisis que haremos de Ef. 5, 23.

²⁰ La relación que el espíritu de Cristo establece entre el cristiano y Cristo, no es solamente moral, sino también física. Cfr. P. BACHMAN, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig, 1936, p. 239s.; A. WIKENHAUSER, *Die Kirche*, p. 105; L. CERFAUX, *Le Christ*, p. 214; id., *Théologie de l'Église*, p. 213.

²¹ W. GOOSSENS, *L'Église, corps du Christ*, p. 18.

²² Nos hallamos ante un caso similar al de la antítesis “cuerpo de carne” - cuerpo espiritual” (1 Cor. 40-44; Col. 1, 22; 2, 11), lo cual está muy lejos de significar un cuerpo social en el sentido moderno de esas palabras.

Siempre en la primera epístola a los corintios, hallamos otro pasaje ilustrativo. Respondiendo tal vez a preguntas que le plantearan²³ los mismos corintios, Pablo entabla la cuestión de las comidas sacrificiales (los *eidolóthyta*) en 1 Cor. 8, 1 y, tras un largo paréntesis (1 Cor. 9, 1-10, 13), vuelve a tomar el tema (1 Cor. 10, 14). Los ídolos son nada, y quien a ellos sacrifica, sacrifica a los demonios (v. 19s.). Pero los sacrificios unen al que participa de ellos con aquel a quien se ofrece el sacrificio. Esa *koinonía* o comunión con los demonios, es incompatible con la *koinonía* del cristiano con el Señor. En este contexto antiidolátrico, escribe el Apóstol: “Huid de la idolatría. Como a gente discreta os hablo; juzgad vosotros mismos lo que os digo: El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es comunión (*koinonía*) con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque hay un solo pan, aunque numerosos somos un solo cuerpo, pues todos participamos (*metéjomen*) de ese único pan. Mirad al Israel según la carne: los que comen de las víctimas, ¿no están en comunión (*koinonoi*) con el altar? Pero, ¿qué digo? ¿Acaso las carnes sacrificadas a los ídolos son algo, o son algo los ídolos? No, sino que lo que sacrifican [los gentiles], a los demonios y no a Dios lo sacrifican. Y no quiero yo que entréis en comunión (*koinonous*) con los demonios. No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios. No podéis participar (*metéjein*) de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios” (1 Cor. 10, 14-21).

Observemos el estricto paralelismo entre *koinoneîn* y *metéjein*, que a la idea de participar o tener algo en común, propia de la *koinonía*, añade la idea de pluralidad en la posesión, siempre subyacente a *metéjein*²⁴, y que, en nuestro caso se traduciría por “no ser uno solo el que participa, tener compañeros o socios en esa participación”. Notemos además la ecuación “pan = cuerpo de Cristo” en el versículo 16. Recordemos la antigua concepción a que Pablo se refiere, de que quien come de las víctimas ofrecidas entra en comunión con el dios a quien se sacrificaran las víctimas, hasta el punto de ha-

²³ A. ROBERTSON - A. PLUNNER, *A critical and exegetical commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (THE INTERNATIONAL CRITICAL COMMENTARY), Edinburgo, 1950⁴, p. 163.

²⁴ F. ZORELL, *Lexicon Graecum*, sub vocabulo *met-éjo*.

llarse de una verdadera identificación con él²⁵. A esta luz retomemos el texto paulino. En el versículo 16, Pablo afirma que nuestra participación al banquete eucarístico es entrar en comunión con el mismo Cristo, es unirse al cuerpo y sangre redentores que obraron nuestra salvación. La misma sangre que Cristo, anticipándose a la cruz, dió en bebida a sus discípulos; el mismo cuerpo que Cristo, ofreciendo su sacrificio al Padre, entregó en la última Cena; se nos dan ahora en el banquete eucarístico. Participando de ese pan y de ese vino, entramos en *koinonía* con el mismo Cristo y su redención: nos unimos a Él y con Él nos identificamos. Dejemos de lado por un momento

²⁵ "Dans plusieurs mystères païens, à l'obtention du degré supérieur d'initiation était liée l'admission à un banquet, pratique essentielle, qui se trouve dans les bacchanales helléniques comme dans les cultes orientaux. L'origine de ce festin sacré remonte à une antiquité immémoriale. Dans les sociétés primitives l'étranger est l'ennemi, mais souvent il est regardé comme un membre de la famille dès qu'il a mangé et bu avec elle. De même dans les associations cultuelles, celui qui a pris part au repas de la communauté y devient un frère parmi les frères. Il est désormais le commensal des autres mystes et aussi du dieu présent à leur foi dans leurs assemblées" (FR. CUMONT, *Lux perpetua*, París 1949, p. 237s). El banquete sagrado era, por ejemplo, el rito esencial de iniciación al culto de Cibele en la Anatolia y se creía que producía la unión mística con la diosa (cfr. GRAILLOT, *Culte de Cybèle*, París, 1912). Esos banquetes eran también parte esencial del culto de los dioses alejandrinos (cfr. FR. CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1929⁴ y el excelente artículo de ROUSSEL en la *Revue des Études Grecques*, 29, p. 234ss.). En el mitraísmo, forma romana del mazdeísmo, los participantes (*metéjontes*) recibían fuerza y sabiduría en esta vida, y la inmortalidad gloriosa en la otra (FR. CUMONT, *Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vol., Bruselas, 1896-1899; cfr. *Revue Archéologique*, 25 (1946) 184ss.). La participación a comidas rituales era el acto esencial del culto romano a Baco. Los comensales bebían abundantemente y se abandonaban a una alegre borrachera. Esa embriaguez, liberando los espíritus de sus preocupaciones, les daba la ilusión de una vida más feliz e intensa: se la consideraba como una posesión divina (CUMONT, *Lux Perpetua*, p. 255s.). La semejanza de los ritos cristianos con los misterios paganos, v.gr. entre la cena miriaca y la cena cristiana a propósito de la consagración del pan y del cáliz, pudieron tal vez turbar a algún cristiano. Los Padres los miraban como demoníacas parodias o pésimas prefiguraciones. Véase, por ejemplo, san JUSTINO, *Apología I*, 66, 4 (B. A. C., p. 267; M. G., 6, 429): *hóper kai en tois toú Mithra mystosiois parédokan gínesthai mimesámenoi hoí ponesoi daímones. hótí gar ártos kai potérion hydátos tithetai en taís tou myouménou teletáís met'epilógon tinón. è epístasthe, è mathein dynasthe*. Lo mismo hallamos en TERTULIANO (*De corona*, 15, 3s. [ed. CORPUS CHRISTIANORUM, p. 1065]; *De praescriptione haereticorum*, 40 [ed. CORP. CHRIST., p. 220]), y CLEMENTE ALEJANDRINO (*Protrepticus II*, 112, 1 [ed. STHAEHLIN, I, p. 79]). Acerca de esta materia, resulta provechosa la lectura de la nota complementaria Nº 25, *Cérémonies du Baptême Chrétien*, a los capítulos V y VIII de *Lux Perpetua*, p. 422-428. Acerca de las relaciones entre el cristianismo y los misterios paganos, recordemos la controversia en torno a la teología mística revitalizada por los trabajos de O. CASEL por una parte, y de K. PRÜMM por otra. Excelente bibliografía sobre el tema ofrece G. OCCIONI en *Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica*, Milán, 1957, vol. II, p. 775-793, bibliografía que apenas debe ser completada teniendo en cuenta a K. PRÜMM, art. *Mystères*, en el *Dict. de la Bible, Suppl.*, vol. VI, y el boletín de liturgia publicado por GAILLARD en la RT., 57 (1957) 510-551.

el versículo 17: lo entenderemos mejor echando una mirada previa sobre los siguientes. Pablo alega el ejemplo del antiguo pueblo de Dios (v. 18), que expresaba su comunidad de vida con Yahveh mediante los sacrificios de comunión (Lv. 3, 1; 6, 26; 7, 16. 21): comiendo de las víctimas ofrecidas a Dios, Israel se unía no tanto entre sí en torno al altar cuanto al altar mismo y por éste a la santidad divina. Unión bien real. Por eso, al referirse a los *eidolólhyta* (v. 19s.), como “los ídolos son nada” (1 Cor. 8, 4) y por consiguiente no puede haber unión real con ellos, Pablo señala detrás de esos falsos dioses la realidad a la cual se unen y con la cual se identifican los que comen de esos manjares ofrecidos a los ídolos: los demonios (v. 20). El Apóstol concluye: la unión idolátrica con los espíritus malignos, es incompatible con la unión e identificación con Cristo: No debéis “entrar en comunión con los demonios. No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios. No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios” (v. 20s.). Volvamos atrás. Después de afirmar la identidad entre el pan eucarístico y el cuerpo de Cristo (v. 16; cfr. coordinación verbal “pan = cuerpo” en 1 Cor. 11, 17-34), Pablo continúa con el versículo que salteáramos en nuestra explicación: *hóti heís ártos, hèn sôma hoi polloí esmen: hoi gàr pántes ek tou henòs ártou metéjomen*, “por ser uno el pan, somos todos un cuerpo, pues todos participamos de ese único pan” (v. 17). ¿A qué cuerpo se refiere aquí Pablo? Tomando este versículo aisladamente, nuestra mentalidad moderna y helenizada estaría tentada a ver allí una simple imagen en la que se compara a los comensales reunidos en torno a una misma mesa, con un cuerpo: un grupo de gente que se reúne con una finalidad común, es semejante a un cuerpo; tanto, que si la finalidad determinada que persiguen es permanente y como que se encarna en un jefe detentor de la autoridad, constituye una persona moral. En esa concepción, la idea que prevalece es la de pluralidad más o menos artificialmente aunada. El contexto total de la perícopa que estudiamos, parece excluir esa manera de pensar. Aquí prima la idea de unidad. De la unidad del pan que comemos y que se identifica con el cuerpo físico, individual y concreto de Cristo, el Apóstol pasa a la unidad del cuerpo: *hèn sôma hoi polloí esmen*. Pero el pensamiento paulino no se detiene aquí direc-

tamente en el tema de la unidad de los cristianos entre sí. El versículo 16 con su ecuación “pan = cuerpo de Cristo”, reforzado por 17^b (“pues todos participamos de ese único pan”) —donde se alude a la concepción religiosa de participación, unión y aún identificación de los comensales con la divinidad—, más bien se opone a tal interpretación. No decimos que excluya el tema de la unidad de los cristianos entre sí, sino que esa idea no es aquella en la que la mente de Pablo piensa directa y primariamente. No está “in recto”. Pablo abandonó el tema de la unidad de los cristianos entre sí a partir del capítulo quinto de su epístola; y aunque el tema vuelve a aflorar continuamente, lo hace como en sordina. Nuestro pasaje es uno de estos casos. Las razones dadas nos inducen a pensar con Msr. Cerfaux que el cuerpo al que Pablo se refiere en este versículo, es el mismo cuerpo del que hablara en el versículo anterior: el cuerpo de Cristo, individual y concreto, o, tal vez mejor, es el mismo Cristo en cuanto que nos une e identifica místicamente a sí mismo comunicándonos su propia vida. Ese es el cuerpo que son los que participan del pan eucarístico. El acento está puesto en la unidad de ese cuerpo, que no puede ser mayor dado que se trata por identidad del cuerpo personal del Señor. Unidos a ese cuerpo por la comunicación de la misma vida de Cristo, los cristianos, por supuesto, están unidos entre sí, pero en cuanto participan de esa vida que da vida a todo el cuerpo. No se trata, por ende, de un cuerpo social, de una pluralidad de personas unidas entre sí por algún vínculo moral más o menos laxo, sino de un verdadero cuerpo singular animado por una vida singular. Cuanto mi principio vital alienta, es propia y verdaderamente mi cuerpo. Cuanto la vida de Cristo vivifica, es propia y verdaderamente su cuerpo. Injertados en Cristo como un nuevo tejido, participamos de su vida, su vida se nos comunica, nos alienta: somos su cuerpo. Y como los tejidos de un organismo están unidos entre sí por la unidad superior, la del cuerpo todo, es decir, por la vida del cuerpo, así también los cristianos están unidos entre sí en cuanto participan todos de esa misma vida. De este modo, aparece consecuentemente e “in obliquo” y no “in recto” la unidad de los fieles entre sí en el versículo que estudiamos. Lo primordial es el cuerpo de Cristo, vale decir, el mismo Cristo en cuanto asimilando, identificando consigo a los cristianos al

comunicarles su propia vida. La noción de cuerpo, señalando aquí ante todo la unidad con Cristo, verifica así plenamente la noción escriturística de persona corporativa, inmensamente más rica que la fluyente unidad de una persona moral en el sentido moderno. En esta perícopa, “el Apóstol quiere poner en evidencia el poder de ese pan, esto es del cuerpo glorioso de Cristo, que comemos en el banquete eucarístico”, afirma Soiron²⁶. Sea. Pero no en el sentido de que da unidad a un cuerpo social, sino en el sentido de que, por comunicación de su vida, identifica consigo a cada cristiano: la unidad del cuerpo es anterior a la inserción vital en él de nuevos tejidos.

La misma concepción del “cuerpo” hallamos en las epístolas de la cautividad. Una personalidad corporativa constituida por la comunicación de la misma vida, la vida de Cristo. No una colectividad aunada como un cuerpo, sino un cuerpo individual y concreto, el de Cristo muerto, resucitado y presente en la comunidad por la comunicación de su propia vida a cada uno de sus miembros, por la inserción de cada uno de ellos en su cuerpo físico. Citemos Ef. 2, 11-22, donde Pablo recuerda a los gentiles que la sangre de Cristo los ha acercado, pues Él de los dos pueblos (gentiles y judíos) hizo uno, anuló en su propia carne la antigua solidaridad de la Ley “para hacer en sí mismo de los dos *un solo Hombre nuevo*”, “reconciliando a ambos con Dios en *un solo cuerpo*, por la cruz”, de manera que ahora todos “tienen un solo Espíritu” y son “un solo templo²⁷ santo”. Ese “único cuerpo” del versículo 16, es el mismo “único Hombre nuevo” del versículo 15 “creado (*ktise*)” en el mismo Cristo, “en su propia carne”²⁸. De allí que, pocas líneas más abajo, continúe el Apóstol insistiendo en la misma idea: “los gentiles son coherederos (con los judeocristianos), miembros del mismo cuerpo (*sússoma*), copartícipes

²⁶ TH. SOIRON, *Die Kirche als der Leib Christi nach der Lehre des hl. Paulus; exegetisch, systematisch und in der theologischen wie praktischen Bedeutung dargestellt*, Düsseldorf, 1951, p. 60. Cfr. G. HEINRICI, *Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther*, 1880, p. 309.

²⁷ Otra noción cuyo estudio confirmaría el análisis que estamos haciendo de la noción paulina de “cuerpo”... Interesantes sugerencias presenta Y. M. J. DE CONGAR, en *Le Mystère du Temple ou l'Economie de la Présence de Dieu à sa création de la Genèse à l'Apocalypse*, París, 1958.

²⁸ En todo este pasaje, Pablo considera el bautismo, acto de nuestra incorporación a Cristo y entrada en la nueva solidaridad religiosa, como una circuncisión en Cristo: cfr. Rm. 2, 29; Col. 2, 11. Cfr. H. SAHLIN, “*Omskärelsen i Kristus*”, en *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 1947, p. 11-24.

de las mismas promesas, en Cristo Jesús, mediante el Evangelio” (Ef. 3, 6). Y luego, exhortando a la unidad mutua, les recuerda que sólo hay “un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación; un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos y en todos” (Ef. 4, 4-6). Y en la epístola a los Colosenses repite: “La paz de Cristo reine en vuestros corazones, pues a ella fuisteis llamados en un solo cuerpo”. ¿Qué es ese “cuerpo único” “*en*” el cual fuimos llamados (y no “para” formarlos)? Pablo no dice *en sómati*, “llamados en cuerpo”, “*en* cuanto sois un cuerpo social”, sino *en henì sómati*, con artículo²⁹. Nos parece que ese cuerpo no puede ser sino aquel al cual fuimos bautizados (1 Cor. 12, 13), con el cual fuimos con Cristo crucificados y muertos para resucitar a la nueva vida (Col. 2, 12s.), esa nueva vida “escondida con Cristo en Dios” (Col. 3, 3s.) pero que ya vivimos y que es la vida del mismo cuerpo individual y concreto de nuestro Señor Jesucristo.

El apólogo griego

Hasta ahora, todos los elementos imbricados en la noción paulina de “cuerpo”, se han explicado casi exclusivamente a partir de las nociones véterotestamentarias y del aporte de la revelación cristiana: en ningún momento nos ha sido necesario recurrir a las concepciones helénicas para comprender la mente del Apóstol.

Pero a esta altura del pensamiento de Pablo, un elemento foráneo incide en la noción paulina de *sôma*: el apólogo helénico del cuerpo y los miembros, cuya historia remontaría hasta el siglo XII antes de Cristo³⁰. Los autores se esmeran, generalmente, en hacer notar el influjo del tema griego en san Pablo (principalmente a propósito de 1 Cor. 12, 12-30 o de Rm. 12, 4-8), al par que señalan las diferencias que el genio paulino habría introducido al aplicar el apólogo a las

²⁹ Con todo, P⁴⁶, B y 1739, leen *en sómati*.

³⁰ “...die Fabel bereits zur Zeit der 20. Dynastie (XII Jh. v. Chr.) begegnet” (H. LIETZMANN, *An die Korinther I/II*, p. 62. Acerca de las fuentes y textos del apólogo griego, cfr. A. WIKENHAUSER, *Die Kirche*, p. 130-143. En su forma más accesible, llegó a nosotros a través de Tito Livio (II, 32), quien narra cómo Menenius Agrippa redujo pacíficamente a los plebeyos de Roma, levantados contra los aristócratas, tomando como base de su argumento el apólogo.

comunidades de Roma y Corinto. El estoicismo popular había consagrado la imagen aplicada a la sociedad, y de esa filosofía popular Pablo la habría tomado para aplicarla a los cristianos. La idea fundamental —a saber, que los muchos miembros del cuerpo forman una unidad— y aún los detalles de su explanación, son los mismos en las epístolas paulinas y en los escritos profanos que nos legaron el apólogo ³¹. La discrepancia de los autores comienza cuando tratan de señalar las diferencias existentes entre el apólogo heleno “à l'état pur” ³², y a través del uso paulino. Casi todos concuerdan en afirmar que en el uso profano el apólogo se reduce a la comparación de la sociedad con un cuerpo humano para concluir con un llamado a la solidaridad de los hombres entre sí: la suprema norma de acción de los miembros de la sociedad es el bien de la misma sociedad; tan sólo excepcionalmente superarían la comparación para llegar a identificar la sociedad con un cuerpo ³³. Para Pablo, en cambio, no se trata de una mera comparación sino de una realidad mística ³⁴. Dom J. Dupont, sin embargo, ha mostrado abundantemente que, la mayor parte de las veces, en el uso profano del apólogo no hay ni comparación ni intención moralizadora alguna: inspirados en el tema cosmológico que llama *sôma* al *kósmos*, basta que una colectividad sea considerada como formando un todo para que la llamen *sôma* ³⁵. La divergencia

³¹ En este sentido escribe Tr. SCHMIDT (*Der Leib Christi*, p. 132s.): “Dass aber Paulus wirklich von den hellenistischen Bilde beeinflusst ist, zeigt sich deutlich bei der genaueren Betrachtung der einzelnen Stellen. Denn nicht nur der Grundgedanke, dass die vielen Glieder des Leibes eine Einheit bilden (en nota: So Rm. 12, 4 f.; 1 Kor. 12, 12 ff., vgl. Eph. 4, 25), ist derselbe; auch die Einzelheiten der Ausführung stimmen oft auffällig überein. Das zeigt sich vor allem bei der längeren Ausmalung des Bildes 1 Kor. 12, 14 ff. Wenn Paulus hier ausführt, dass der Leib eine gegliederte Einheit ist (V. 14-20), dass die einzelnen Glieder auf einander angewiesen sind und dass jedes seinen Wert hat (V. 21-25), so sind alle diese Gedanken im Gedankenkreise des Hellenismus nicht nur möglich, sondern auch in seiner Literatur wirklich nachweisbar. Speziell die Aussage von V. 26, dass alle Glieder mit einander leiden (*sympásjei*) und sich freuen, entspricht genau dem stoischen Gedanken der *sympátheia*”. El autor pasa luego a examinar los elementos propios con que Pablo reviste el apólogo al hacer uso de él.

³² W. GOOSSENS, *L'Église*, p. 83.

³³ A. WIKENHAUSER, *Die Kirche*, p. 142s.; L. MALEVEZ, *L'Église, corps du Christ. Sens et provenance de l'expression chez saint Paul*, en *Science Religieuse* (RechSR.), 1944, p. 28s.; J. A. T. ROBINSON, *The Body*, p. 59, nota de la página precedente; etc.

³⁴ E. PERCY, *Der Leib Christi*, pp. 3, 15-17; L. MALEVEZ, *ibid.*; H. LIETZMANN, *An die Korinther I/II*, p. 62; Tr. SCHMIDT, *Der Leib Christi*, pp. 134, 139; etc.

³⁵ J. DUPONT, *Gnosis*, p. 436s.

de Dom Dupont es más profunda y de mayor trascendencia para la interpretación de los escritos paulinos, de lo que a primera vista puede parecer. Los antiguos concebían el universo como un todo animado y viviente, *hèn dsòon*, como un cuerpo y una substancia única, que los estoicos entendían probablemente en sentido más o menos panteísta³⁶. Los hombres somos miembros de ese “corpus magnum”³⁷, de ese “unum” universal que es Dios³⁸. Pero ese cuerpo que es el mundo, no es simplemente un cuerpo *synémmenon* (“e pluribus inter se cohaerentibus”) ni, mucho menos, un cuerpo “ex distantibus”³⁹, sino un *sôma henoménon*⁴⁰. De este modo, la aplicación del tema a la sociedad humana no es una simple comparación con la multitud de miembros de un cuerpo humano que, a pesar de ser muchos, forman un solo cuerpo, sino la afirmación absoluta de su unidad. El sentido social que hoy damos a la palabra cuerpo aplicada a un grupo de gente, sería posterior a la época en que san Pablo escribía: “habría surgido a fines del primer siglo o en los albores del segundo siglo de nuestra era. Tanto *sôma* como *corpus*, designan la unidad de una totalidad, no los elementos de ese todo: de manera que podrá hablarse del *sôma ptês póleos* pero no del *sôma tô politôn*”⁴¹.

³⁶ J. DUPONT, o. c., pp. 331-340; 431-438.

³⁷ SÉNECA, *Epistola XCIV*, § 52: “Omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni”. Y en la *Epistola XCI*, § 30, dice: “Totum hoc quod continemur, et unum est et Deus; et socii eius sumus et membra”.

³⁸ DUPONT, o. c., p. 434; cfr. CLEANTES (J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, 1903, I, p. 111): *Ex henòs pánta gínesthai kai ek pánton hèn sykrínesthai*. Y SÉNECA (*Nat. Quaest.*, I, Praefatio, 13): “Quid est deus? Mens universi. Quid est deus? Quod vides totum et quod non vides totum. Sic demum magnitudo illi sua redditur, qua (algunos manuscritos leen “quia”) nihil maius cogitari potest, si solus est omnia”.

³⁹ DUPONT, o. c., p. 432s., recuerda la triple división que de la unidad de los cuerpos hacían los estoicos, y que SEXTUS POMPONIUS (*Dig. XLI*, 3, 30) resume así: “Tria genera sunt corporum: unum, quod continetur uno spiritu et Graece *henoménon* vocatur, ut homo, tignum, lapis et similia; alterum quod ex contingentibus, hoc est ex pluribus inter se cohaerentibus constat, quod *synémmenon* vocatur, ut aedificium, navis, armarium; tertium, quod ex distantibus constat (son los que SEXTUS EMPIRICUS denomina *ek diestóton* [*Adv. Math.*, IX, 85]), ut corpora plura non soluta, sed uni nomini subiecta, velut populus, legio, grex”.

⁴⁰ “Du fait qu’il constitue un vivant (*dsòon*), le monde doit nécessairement être conçu comme un *sôma henoménon*” (DUPONT, *ibid.*). F. DE VISSCHER (*Les édits d’Auguste découverts à Cyrène*, Lovaina, 1940, p. 91), quien cita a S. VON CAROLSFELD (*Geschichte der juristischen Person*, Munich, 1933, O. p. 177 ss.), se pronuncia en cambio a favor del “corpus ex distantibus”.

⁴¹ Véase, por ejemplo, lo que aún en la segunda mitad del siglo II escribía MARCO AURELIO en sus *Pensamientos* (VII, 13, 1s.): *Holón estin en henoménois tà*

Pero volvamos ya a san Pablo.

El clásico apólogo heleno aparece nítidamente ya en las grandes epístolas. La perícopa de 1 Cor. 12, 12-30 ofrece el apólogo largamente desarrollado: “Así como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros siendo muchos son un solo cuerpo, así también Cristo. En efecto, todos nosotros hemos sido bautizados, en un solo Espíritu, a un solo cuerpo, judíos y gentiles, esclavos y hombres libres, y todos hemos bebido del mismo Espíritu. Y de hecho, el cuerpo no es un miembro sino muchos. Si dijere el pie: “Porque no soy mano no soy del cuerpo”, no por eso no es del cuerpo. Y si dijere la oreja: “Puesto que no soy ojo no soy del cuerpo”, no por eso no es del cuerpo. Si todo el cuerpo fuera ojos, ¿dónde estaría el oído? Si todo él fuera oídos, ¿dónde estaría el olfato? Mas he aquí que Dios ha puesto en el cuerpo los miembros, cada uno en particular, como Le plugo. Si todos fueran un solo miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Así pues, los miembros son muchos, pero uno solo el cuerpo. Y no puede el ojo decir a la mano: “No tengo necesidad de ti”; ni tampoco la cabeza a los pies: “No necesito de vosotros”. Más aún: los miembros del cuerpo que parecen más débiles, son los más necesarios; a los que parecen más viles los rodeamos de mayor honor; a los que tenemos por indecentes los tratamos con mayor decencia, mientras que los que de suyo son honestos no necesitan de más. Dios dispuso el cuerpo dando mayor honor a lo que era menos noble, a fin de que no hubiera escisiones en el cuerpo, antes todos los miembros se preocupen por igual unos de otros. De esta suerte, si padece un miembro, todos los miembros padecen con él; y si un miembro es honrado, todos los otros a una se gozan con él. Pues bien, vosotros sois cuerpo de Cristo e, individualmente, sus miembros según la disposición de Dios en la Iglesia: primicamente apóstoles, luego profetas, en tercer lugar doctores... Luego el poder de milagros, después las gracias de curación, de asistencia, de gobierno, la diversidad de lenguas... ¿Son todos apóstoles? ¿Son todos profetas? ¿Son todos doctores? ¿Tienen todos el poder de hacer mila-

méle tou sómatos, touton éjei tôn lógon en diestôsi ta logikà pròs mían tinà synergían kateskeuasmèna. Mállon dé soi he toutou nóesis prospesèitai, eàn pròs heautòn poliákis léges, hótí mélos eimì tou ek tôn logikôn systématos. Nótese que Marco Aurelio utiliza aquí systema como sinónimo de sóma.

gros? ¿Tienen todos la gracia de curaciones? ¿Hablan todos en lenguas? ¿Todos interpretan?”.

¿Cuál es la idea central de toda esta perícopa? ¿Qué pretende Pablo mostrar a los Corintios al aplicarles la fábula de Menenius Agrippa? “La haute valeur de ce passage —escribe el P. Allo— consiste en ce que l'Apôtre nous présente pour la première fois une doctrine de l'Eglise, préluant à celle de l'Épître aux Éphésiens. Le Christ personnel n'est plus seulement le moteur, la tête de ses fidèles, comme XI, 3; en faisant vivre de sa propre vie tous ceux qui lui sont unis par la foi et la charité, il se les incorpore, il en fait ses membres (cfr. VI, 15) et l'Eglise devient le “Christ” mystique, qui est comme l'épanouissement du Christ personnel, la plénitude de l'encarnation (cfr. doctrine de Col. et Eph.). Ce “Christ collectif”...”⁴². Es curioso cómo las mismas palabras pueden tener resonancias tan distintas. Si prescindieramos de todo lo demás, es decir de aquello que precisamente explica el pensamiento del P. Allo, diríamos que cuando escribe “en faisant vivre de sa propre vie tous ceux qui lui sont unis par la foi de la charité, il se les incorpore, il en fait ses membres”, coincide —dejando de lado el bautismo y la eucaristía— con la noción paulina que hemos señalado más arriba de nuestra inserción en el cuerpo individual y concreto de Cristo resucitado. Pero el P. Allo añade otros elementos que lo coloca dentro de la clásica línea de interpretación de esta perícopa. Lamentamos no poder estar de acuerdo con él.

La idea fundamental de la perícopa, no es, a nuestro parecer, que somos un cuerpo (sería la posición de Allo), ni siquiera que estamos unidos a Cristo y que solamente así somos o formamos un cuerpo⁴³; en ambos casos la primacía del apólogo heleno sobre la concepción paulina de cuerpo que hasta ahora hemos señalado, sería demasiado grande. Pablo habría asimilado la noción griega y ésta conviviría perfectamente autónoma cabe la noción hebrea en la mente de Pablo. En todo este pasaje, el Apóstol pretende no tanto inculcar la idea de solidaridad entre los cristianos unidos en Cristo, cosa ya dicha y repetida varias veces en la misma epístola, no tanto que “a

⁴² E. B. ALLO, *Première Épître aux Corinthiens*, p. 328.

⁴³ A. WIKENHAUSER, *Die Kirche*, p. 88.

pesar de ser muchos son un cuerpo”, cuanto que, precisamente porque son un cuerpo —el cuerpo individual y concreto de Cristo—, tiene que haber pluralidad de miembros y diversidad de funciones. Pablo utiliza la comparación del cuerpo humano; constata que a pesar de ser un solo organismo tiene muchos miembros, y saca la consecuencia: “Del mismo modo Cristo” (v. 12). La diversidad de carismas planteaba un problema a los Corintios. La pluralidad en que el pueblo materializado se movía era demasiado marcada: aún dentro del cristianismo los corintios eran un pueblo de facciones (1 Cor. 1, 10-4, 21). Debía presentárseles la tentación de aplicar al cristianismo el principio general de los estoicos: “a la unidad del efecto corresponde la unidad de la causa; a la pluralidad, en cambio, la pluralidad”. Pablo reacciona e insiste repetidas veces en la unidad de origen y de término de la vida cristiana: Un solo Dios, un solo Señor, un solo Espíritu; una sola fe. un solo cuerpo, un solo bautismo, un solo pan (cfr. 1 Cor. 8, 4-6; 12, 4-6. 13; 1, 13; 6, 17, 10, 1s.; etc.) ⁴⁴. El apólogo griego, en la perícopa de 1 Cor. 12, aparece como un argumento de la afirmación que el Apóstol acaba de hacer: Es verdad que hay diversidad de carismas, ministerios y funciones, pero es un solo y mismo Dios, el mismo Señor, el mismo Espíritu, quien obra y distribuye esos dones como le place (1 Cor. 12, 4-11). Y continúa en el versículo 12: *Katháper gâr tò sôma hèn estin kai mêle pollâ éjei, pánta dè tà mêle tou sômatos* ⁴⁵ *pollâ ónta hén estin sôma, hoútos kai ho Jristos· kai gâr en henì pneúmati hemeís pántes eis hèn sôma ebaptísthemén* (1 Cor. 12, 12s.). “En efecto, así como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros siendo muchos son un solo cuerpo, así también Cristo”. Y da la razón de por qué Cristo tiene muchos miembros: “Hemos sido bautizados todos en ⁴⁶ un solo Espíritu, a un solo cuerpo”, para continuar en seguida: “Hemos bebido todos del mismo Espíritu. Y de hecho el cuerpo no es un miembro

⁴⁴ La misma idea vuelve continuamente bajo la pluma de Pablo, aún en las epístolas de la cautividad (Ef. 4, 4-6; 2, 18; etc.). Cfr. L. CERFAUX, *Théologie de l'Église*, p. 175ss.

⁴⁵ Si el Apóstol no intentara mostrar a los corintios la necesidad de la pluralidad en la unidad del cuerpo, este *tou sômatos* después de *tà mêle* resultaría superfluo.

⁴⁶ Acerca del significado del bautismo *eis*, cfr. L. CERFAUX, *Théologie de l'Église*, pp. 172, 182, 207-210; *Le Christ*, p. 250-252; A. WIKENHAUSER, *Die Christumystik*, p. 5, n. 5a.

sino muchos" (v. 13s.)⁴⁷. Quienes en la perícopa que estudiamos ven una argumentación en pro de la unidad "a pesar de la pluralidad", se ven forzados a entender este versículo 14 como una simple confirmación adicional y secundaria. Creemos que hay que darle mucho más vigor, sobre todo teniendo en cuenta la prueba "ab absurdo" que alega Pablo en el versículo 19 ("Si todos fueran un solo miembro, ¿dónde estaría el cuerpo?"), seguido de una conclusión que, de acuerdo al uso de la diatriba, desarrollará todavía más: "Así, pues, muchos son los miembros, uno el cuerpo" (v. 20). La conclusión final (v. 27: "Pues bien, vosotros sois cuerpo de Cristo e, individualmente, sus miembros"), marca con la partícula *dé* el retorno a la idea dejada en el versículo 12 ("como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros... así también Cristo"). Ya se deja ver cuán distinta es la perspectiva de toda la perícopa. Pero retomémosla algo más en detalle para determinar el sentido que adquiere aquí la palabra *sôma*. El concepto paulino de *sôma*, como el de toda su antropología, es —a juzgar por lo que hasta ahora hemos visto— hebreo: responde a la concepción veterotestamentaria de la solidaridad social y el colectivismo religioso. Pablo encuentra y utiliza el apólogo griego del cuerpo y los miembros. ¿Cómo entiende el Apóstol ese apólogo? ¿En qué forma proyectó sobre él —si las proyectó— sus categorías veterotestamentarias? ¿Hasta qué punto la noción griega de cuerpo tal cual aparece en el apólogo modificó o enriqueció el contenido del concepto de cuerpo que tiene Pablo?

Notemos con Wikenhauser⁴⁸ que, dado lo que precede, en 12^b se esperaría más bien algo así como "del mismo modo, el Espíritu es uno y dispone de muchos carismas, y éstos, siendo muchos, constituyen una sola unidad". Pero Pablo escribe: "Así también Cristo". En el fondo, ya lo hemos dicho, no hay aquí un cambio de pensamiento como lo pretende el mismo Wikenhauser⁴⁹. Si momentáneamente deja

⁴⁷ Obsérvese la enfática colocación de la antítesis *pántes* - *hén*.

⁴⁸ *Die Kirche*, p. 91.

⁴⁹ "Es ist also zweifellos eine Gedankenverschiebung eingetreten. In der Sachhäfte handelt es sich nicht um den Geist und die Geistesgaben (wie in V. 4-11), auch nicht um den Geist und die Charismenträger, sondern um die Gemeinde (Kirche) und die Gläubigen überhaupt. Das beweist zunächst der V. 13, der ja den verkürzten Nachsatz begründet: "Denn in einem Geist sind wir alle zu einem Leib getauft worden", dann auch V. 27: "Ihr seid der Leib Christi", d. h. wir alle zusammen bilden den einen Leib Christi. Hier est also gar nicht an die Differenzierung durch

el Apóstol de hablar de los carismas, es precisamente para probar lo que de ellos ha dicho: se deben a un solo Señor, a un solo Dios, al mismo Espíritu que nos hace participar de la vida de Cristo⁵⁰. Puesto que Cristo es un cuerpo, tiene que tener diversos miembros y éstos diversas funciones: Él es el principio de vida que anima a todos los cristianos y quien, por el Espíritu, diversifica los dones.

¿Atribuimos aquí a la palabra “Cristo” un sentido social o colectivo, como si dijéramos el “Cristo místico”, entendiendo con ello a la comunidad de los cristianos unidos entre sí y con Cristo? Volveríamos a la línea de la interpretación clásica, seguida por la mayoría de los autores⁵¹. J. Havet ha demostrado abundantemente que la palabra “Cristo” designa siempre en san Pablo al Cristo personal, individual y concreto⁵². Creemos que, si se tiene en cuenta la noción paulina de solidaridad religiosa o “personalidad corporativa” tal cual la hemos expuesto en las páginas precedentes, hay elementos aprovechables tanto en la posición clásica como en la de Havet y Cerfaux.

En efecto, no debemos olvidar que la noción de persona corporativa que hallamos en Pablo imbricada en el concepto de *sárx* y *sôma*, es tributaria de la que halláramos en el Antiguo Testamento. Ahora bien, una de las características de esta noción, es la fluidez de transición del individuo a la sociedad y viceversa⁵³. En la mentalidad hebrea, el contraste entre los conceptos de unidad social y de unidad individual no era tan marcado como en nuestra mentalidad occidental moderna. De allí que les resultara mucho más fácil que a nosotros el paso de lo individual a lo colectivo y viceversa. Para el semita, el

die verschiedenen Charismen, sondern nur an die Einheit der Christen unter sich und mit Christus (Leib Christi!) gedacht”. (Ibid., p. 92).

⁵⁰ Por otra parte, san Pablo vuelve a tratar explícitamente de los carismas al comenzar la aplicación parenética del “apólogo” (1 Cor. 12, 28ss.).

⁵¹ F. PRAT, *Théologie de saint Paul*, II, P. 341ss.; E. B. ALLO, *L'Évolution de l'Évangile de Paul*, p. 163s.; TH. SOIRON, *Die Kirche*, p. 69; etc.

⁵² J. HAVET, “*Christ collectif*” ou “*Christ individuel*” en I Cor. XII, 12?, en EphTL., 23 (1947) 499-520. Cfr. L. CERFAUX, *Théologie de l'Église*, pp. 206ss., 219s.; J. HUBY, *Première Épître aux Corinthiens*, p. 286-288. Con todo, es sugestiva la antigua interpretación que los Padres griegos (CRISÓSTOMO, DAMASCENO, ECUMENIO, etc.) hacían de 1 Cor. 1, 13 (*meméristai ho Jristos*), tal vez algo injustamente hoy por hoy abandonada.

⁵³ Cfr. H. W. ROBINSON, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, en *Werden und Wesen des Alten Testaments* (Beiheft 66 zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 1936, p. 49-62, especialmente p. 53s.; DE FRaine, *Adam et son lignage*, p. 37-40.

individuo es al mismo tiempo él mismo y algo más que él mismo. Por otra parte, la solidaridad comunitaria o personalidad corporativa es tan fuerte, que una figura singular puede representar esa unidad del pueblo cuya base es la participación a la misma sangre o vida y el culto del mismo Dios⁵⁴. Cuando hablan, por ejemplo, de los grandes patriarcas de Israel, Abraham, Isaac, Jacob, “hebrew thought refers with equal facility to a representative individual or to the group he represents”⁵⁵. Aquella solidaridad o “persona corporativa”, puede llevar el nombre de una persona, generalmente principal. Si, por último, tenemos bien presente que esa noción de personalidad corporativa está muy lejos de la concepción que nosotros nos hacemos de una sociedad; que la unidad por esas palabras indicada no es la de un vínculo puramente moral, sino la unidad de un organismo vivo y concreto —una unidad de carne, decíamos arriba—, tenemos ya todos los elementos para comprender el sentido que Pablo da a la palabra Cristo en 1 Cor. 12, 12^b: designa a Cristo, ese Cristo real, singular y concreto, que vivió, murió y resucitó, y al que cada cristiano se identifica místicamente. La nueva solidaridad que sustituye a la de la antigua Alianza, se concreta y resume, por así decir, en la persona de Cristo. “Como todos mueren en Adán, así también todos somos vivificados en Cristo (1 Cor. 15, 22). No se trata, por consiguiente, del “Cristo colectivo” tal cual nos lo describe el P. Allo, pero tampoco de Cristo prescindiendo de su pueblo o, como escribe san Pablo en la perícopa que estudiamos, de su cuerpo. No era fácil que los corintios comprendieran cómo un cuerpo individual y glorioso, el de Cristo, podía tener como miembros e individuos como ellos. Por eso la insistencia del Apóstol en inculcar esta idea y, en el pasaje que consideramos, la importancia que da al desarrollo de la comparación helénica: partiendo del apólogo por todos conocido pero entendiéndolo a su modo, no lo aplica a la comunidad cristiana para indicarles que la armonía y la solidaridad debe reinar en ella como en un cuerpo humano, ni siquiera que deben permanecer unidos entre sí puesto que está unidos a Cristo, sino que lo aplica a Cristo (*hoútos kai ho Iristós*) para mostrar a los corintios que, siendo un cuerpo, ha de tener

⁵⁴ Ibid., p. 55-57; O. EISSFELDT, *The Ebed-Yahwe in Isaiah*, p. 263-266.

⁵⁵ S. A. COOK, *Cambridge Ancient History*, p. 493.

diversos miembros y cada uno de éstos respectivamente diversas funciones. Por eso, a partir del versículo 27, concluye de manera absoluta, sin que ninguna partícula comparativa se interponga: “Así pues, vosotros sois cuerpo de Cristo y, respectivamente, [sus] miembros según la disposición de Dios en la Iglesia⁵⁶: primeramente apóstoles, luego profetas, en tercer lugar doctores... Luego el poder de milagros, después las gracias de curación, de asistencia, de gobierno, la diversidad de lenguas...” (1 Cor. 12, 27s.). Ambas formulaciones: “Así también Cristo” (v. 12) y “vosotros sois cuerpo de Cristo” (v. 27) se corresponden y señalan la profunda unidad de los cristianos con Cristo, su “principio unificador”, indicando directamente la persona⁵⁷ concreta de Cristo con quien los cristianos están místicamente identificados al punto de ser su cuerpo⁵⁸.

A esta luz debe leerse Rm. 12, 4s. y la aplicación parenética que sigue a este pasaje. “Así como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros y los miembros no tienen todos la misma función, de igual modo [nosotros] todos somos un solo cuerpo en Cristo y, por lo que toca a cada uno, respectivamente miembros”. A diferencia de 1 Cor. 12, 12-27, Pablo aplica en esta perícopa el apólogo a la comunidad cristiana y no a Cristo. Pero tampoco en este pasaje la incidencia de la noción griega altera el concepto paulino de *sôma*. Señalemos brevemente dos puntos que nos parecen decisivos en este sentido: la manera de introducir la aplicación de la comparación y la preposición *en* que precede a *Jristô*. En el género comparativo, la palabra que sirve de comparación no ha de repetirse en la aplicación. Si Pablo aplicara rigurosamente el apólogo helénico a la comunidad cristiana, tendría que decir: “así como el cuerpo humano tenemos muchos miem-

⁵⁶ Compárese con los vv. 18 y 24b.

⁵⁷ Después de todo cuanto llevamos dicho, parece innecesario recordar que la noción paulina de cuerpo indica todo el hombre, la persona misma. Nuestra inserción por la fe y el bautismo al cuerpo de Cristo, es nuestra inserción en Cristo a secas. Nuestra mística identificación con Él, es una relación de unión personal, una unificación de “personalidad corporativa”. El colectivismo religioso no destruye el sentido del llamado divino y de la respuesta personal del hombre a Dios (cfr. CyF., 14 (1958) p. 19).

⁵⁸ Por supuesto, esa fusión de los cristianos en Cristo, no es obliteración de las personas. Por su incorporación a Cristo, la vida de Cristo pasa a los cristianos. Vivimos de la misma vida que vive su cuerpo físico resucitado; de otro modo, pero la misma vida. Por ello, puede decirse con verdad que los fieles son Cristo, son su cuerpo, o sea aquella porción de materia animada por la vida misma de Cristo. Cfr. Gl. 3, 28.

bros, etc., del mismo modo, la sociedad cristiana...". La comparación sería entonces perfecta, pero el lenguaje paulino hubiera traicionado su pensamiento alterando su concepto de *sôma* y minimizando su noción de la unidad de la Iglesia. Quiere aplicar la comparación del cuerpo y los miembros para hacer resaltar la unidad en la pluralidad⁵⁹, y en la aplicación no encuentra otra expresión para designar la realidad a la que la aplica, que la de cuerpo y miembros. El P. Lagrange⁶⁰ explicará: Pablo utiliza los vocablos cuerpo y miembro primero en sentido propio (v. 4), y después en sentido metafórico (v. 5). ¿No será, más bien, que en el versículo 5 no se trata de una metáfora sino propia y verdaderamente de un cuerpo, aunque análogo al cuerpo humano de que habla el versículo 4? No toda analogía es metáfora... L. Cerfaux⁶¹ no ve en este pasaje sino meramente la comparación ("sois *como* un cuerpo humano cualquiera") a la que se une el sentimiento de una mística identificación del conjunto de los cristianos al cuerpo individual de Cristo. Msr. Cerfaux permanece atado, nos parece, a su concepción demasiado helenista de la mentalidad de Pablo. La mayoría de los autores⁶², ve aquí una comparación entre el cuerpo humano y la comunidad cristiana en cuanto ésta forma lo que se ha dado en llamar el cuerpo místico de Cristo, entendiendo estas palabras en sentido social y colectivo: dan a las palabras cuerpo y Cristo, una significación que no tenían para Pablo.

Observemos en primer término que Pablo habla de las funciones de los miembros del cuerpo humano y luego de los miembros de ese "cuerpo en Cristo" que son los cristianos, pero no de manera que haya de entenderse como una simple comparación. No dice: "somos *como* un cuerpo", sino expresamente "*somos un cuerpo*". Además, añade: "*somos un cuerpo en Cristo*". En el clásico apólogo griego, el elemento de similitud que hacía factible la comparación con el cuerpo humano, era el hecho de la mutua complementariedad de los

⁵⁹ En 1 Cor. 12, 12-27, inversamente, inculcaba la necesidad de la pluralidad en la unidad. De este modo se apartaba fundamentalmente del apólogo helénico.

⁶⁰ M. J. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, p. 297.

⁶¹ *Théologie de l'Église*, p. 211ss.; cfr. J. HUBY, *Première Épître aux Corinthiens*, p. 288, n. 2.

⁶² W. SANDAY - A. HEADLAM, *A critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edimburgo, 1950⁵, p. 355; A. WIKENHAUSER, *Die Kirche*, p. 95-99.

miembros de la sociedad: porque están unidos entre sí para la obtención de un finalidad común, los hombres forman como un cuerpo. La idea del Apóstol en esta perícopa, es, en cambio, distinta. No dice que estamos unidos entre nosotros (y con Cristo), que somos complementarios unos de otros como los miembros de una sociedad, sino “somos un cuerpo *en* Cristo”. El punto de referencia que nos constituye “un cuerpo”, no es la mutua unión de los fieles entre sí, su complementariedad, sino la inserción vital de cada uno de ellos a la persona de Cristo. La unión de los creyentes entre sí, tan sólo se da consecuentemente a esa unión de cada uno con Cristo. A propósito de este pasaje pero con otra intención, Msr. Cerfaux observa atinadamente contra Tr. Schmidt ⁶³, que “le génitif et les formules formées de propositions, dans la langue de Paul, sont très souvent équivalents ⁶⁴. Todo esto nos induce a pensar que, en la perícopa de Rm. 12, 4s., Pablo tiene de nuevo ante sus ojos el *sôma* de la solidaridad con Cristo, la nueva “corporate personality” que reemplaza a las sombras de la antigua Alianza. Injertados en Cristo por la fe y el bautismo, vivimos una nueva vida: la del cuerpo glorioso de Cristo; somos un nuevo cuerpo: el de Cristo, puesto que participamos misteriosa pero realmente de la vida misma de Cristo resucitado. Mi cuerpo es toda aquella materia que vive de la vida de mi mismo yo. La vida de Cristo nos penetra, su vida es nuestra verdadera vida, somos su cuerpo. Estamos injertados como nuevos tejidos al organismo de Cristo, en quien hemos muerto y resucitado para vivir esa nueva vida. Formamos con Él una nueva unidad, una nueva “personalidad corporativa”: estamos unidos a Él en un solo *basar*, en una unidad de vida. A esa noción de persona corporativa, Pablo la llama “cuerpo”, de acuerdo a la acepción que tiene esa palabra ya en el Antiguo Testamento, y que de ninguna manera significa lo que en la terminología moderna llamaríamos “cuerpo social” puesto que es el cuerpo concreto de una persona (definido por la participación de la misma vida, de la misma sangre por decir así): el cuerpo de Cristo. En virtud de la rapidez semítica para pasar de lo individual a lo colectivo dentro de la noción de solidaridad social que tenían, Pablo lo llamará indistintamente

⁶³ *Der Leib Christi*, p. 161s.

⁶⁴ *Théologie de l'Église*, p. 212, n. 1; cfr. P. BENOIT, *Corps, tête et plérôme dans les Épîtres de la Captivité*, en RB., 63 (1956) p. 17.

“cuerpo de Cristo” (1 Cor. 12, 27; Ef. 4, 12; cfr. Col. 2, 17); o, simplemente, “Cristo” (1 Cor. 12, 12; cfr. 1, 13) teniendo en el primer plano de la mente la persona individual e histórica de Cristo resucitado; o, como en la perícopa de Rm. 12, 5 que estudiamos, “cuerpo en Cristo”, dejando quizás pasar al primer plano la pluralidad de los identificados místicamente con Cristo pero precisamente en cuanto así unidos e identificados con Él y, consecuentemente —pero sólo consecuentemente—, unidos entre sí en Él. A este último matiz ayudaría, quizás, aquel otro aspecto de la noción de *sôma* que ya hemos señalado: *sôma* significa todo el hombre en cuanto exterior, la manifestación exterior de la persona misma⁶⁵. Los cristianos, que viven la misma vida de Cristo por su inserción en Él, son la manifestación, la exteriorización de esa vida de Cristo⁶⁶: con su cuerpo, sus miembros y, consecuentemente, miembros unos de otros. La noción perdura aún en las epístolas de la cautividad. Véase, p. e., Ef. 4, 24s., donde la nueva vida que vivimos, la nueva creatura, el hombre nuevo que somos (Ef. 4, 17-24) se presenta en paralelo con nuestro ser “miembros unos de otros” como argumento teológico de base para la paréncisis siguiente⁶⁷.

⁶⁵ Mrs. CERFAUX opina que, aplicado a una comunidad, *sôma* es siempre una imagen con la comparación al menos subyacente del cuerpo humano. Por lo cual concluye: “Nous pouvons laisser de côté le sens de *sôma* se rapprochant de celui de *personne*” (*Théologie de l'Église*, p. 208, n. 4). Opinamos, en cambio, que ese sentido de *sôma* puede hacernos penetrar mejor en la noción paulina de cuerpo aplicada a la Iglesia. La idea que apenas esbozamos en el texto, parece reveladora. Nuestra divergencia en este punto con el ilustre profesor de Lovaina, se ha de atribuir, sin duda, a una cuestión más de fondo: la mentalidad de Pablo y, más en concreto, la noción paulina de *sôma* ¿es griega o hebrea? En el segundo caso —y nos parece que así surge claramente de estas páginas, en lo que respecta a *sôma*—, es preciso recordar que, en las lenguas semitas, los vocablos utilizados en una acepción no exclusiva, no pierden enteramente las resonancias de las otras acepciones.

⁶⁶ Muy sugestivo sería relacionar esta idea con la noción bíblica de la gloria de Dios o manifestación de la presencia divina comunicándose al hombre de manera cada vez más íntima. Compárense Rm. 3, 23 y 6, 4, a la luz del Sl. 85, 10 e Is. 40, 5. El cuerpo de Cristo (su Iglesia, cfr. Ef.), equivaldría a “manifestación gloriosa de Cristo”. Aún en la literatura hermética puede señalarse para *sôma* un sentido emparentado con el de manifestación exterior de la divinidad. Msr. CERFAUX recuerda, a propósito de la actividad santificadora de Cristo resucitado y su manifestación exterior, aquel pasaje del *Corpus Hermeticum* (XIV, 7) donde, refiriéndose a Dios, se lee: *mía gár estin autô dóxa, tò poieîn tà pánta kai tautó esti toû theoù hósper sôma, hc poíesis*. (*Théologie de l'Église*, p. 249).

⁶⁷ Estaríamos tentados a relacionar este pasaje con Col. 3, 9s., donde el adverbio *somatikôs*, que afecta a la habitación de la plenitud de la divinidad en Cristo, indicaría el cuerpo glorificado de Cristo no en cuanto individuo sino en cuanto comunicando su vida divina a los cristianos. Cfr. J. HUBY, *Les Épitres de la Cap-*

La incidencia, pues del apólogo heleno en la noción paulina de *sôma*, no ha alterado su contenido. Al utilizarlo, Pablo proyecta sobre él la noción de cuerpo que ya tenía, esto es, la noción hebrea vétero-testamentaria enriquecida exclusivamente por el aparte de su reflexión personal acerca de la revelación cristiana.

El amor y la cabeza: Las epístolas de la cautividad

Al estudiar las implicaciones de solidaridad social que encierran los vocablos *sárx* y *sôma*⁶⁸, señalábamos que, para Pablo, cuerpo significa esa unidad real y concreta que es el hombre llevadas sus fronteras más allá de los límites estrictamente corporales, abarcando cuanto interesa a su sensibilidad: el hombre realizándose por el amor es, con aquello que ama, una sola cosa, una sola carne. A este propósito, analizamos, entre otros, un pasaje de la epístola a los Efesios (5, 25-33) que va a volver a ocuparnos ahora. Entonces lo examinamos desde el punto de vista de la solidaridad social; ahora, lo consideraremos desde el punto de vista del colectivismo religioso, esto es, en cuanto indicativo de esa unidad, opuesta a la antigua, cuya base es la sangre y la vida misma de Cristo comunicada a los miembros de su cuerpo. Retomemos, pues, dicha perícopa, pero desde unos versículos antes:

“Someteos los unos a los otros en el temor de Cristo. Las mujeres sométanse a sus propios maridos, como al Señor, pues que el varón es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la Iglesia. Él, que es salvador del cuerpo; así pues como la Iglesia se sujeta a Cristo, así también las mujeres sométanse a sus maridos en todo. Maridos, amad a vuestras esposas como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella para santificarla, purificándola con el baño del agua por la palabra, porque la quería presente a sí mismo toda resplandeciente, sin mancha ni arruga ni cosa parecida, sino santa e inmaculada. Así deben también los maridos amar a sus esposas que son sus propios cuerpos. Quien ama a su mujer, a sí mismo se ama, y nadie aborrece su propia carne sino que la alimenta y abriga como Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo. ‘Por eso, abandonará el varón

tivité, p. 68; L. CERFAUX, *Théologie de l'Église*, pp. 245, 258; J. A. T. ROBINSON, *The Body*, p. 69.

⁶⁸ Cfr. CyF., 15 (1959), 243ss.

a su padre y a su madre, y se adherirá a su esposa, y serán los dos una sola carne'. Este misterio es grande; quiero decir que *se aplica a Cristo y a la Iglesia*. Mas fuera de esto, en cuanto a lo que os concierne, que cada uno ame a su esposa como a sí mismo, y que la mujer a su vez reverencie al marido" (Ef. 5, 21-33).

El análisis que hicimos ya de esta perícopa, nos exime de bajar a detalles. Limitémonos a señalar algunos elementos.

El matrimonio cristiano y la unión de Cristo y su Iglesia son los dos términos de un paralelo que se aclaran mutuamente. La estrecha unidad ("los dos una sola carne") de los esposos es tal que "quien ama a su mujer, a sí mismo se ama" puesto que con ella es un solo ser, una sola "persona corporativa". Y, Pablo nos lo dice, esto "se aplica a Cristo y a la Iglesia", porque "somos miembros de su cuerpo". ¿Cabe mayor realismo para expresar hasta qué extremos llega la unificación de los cristianos con el cuerpo de Cristo? La noción de "personalidad corporativa" aplicada al colectivismo religioso, perdura nítidamente en la epístola a los Efesios, implicada en el concepto paulino de cuerpo. Y como en el matrimonio es el amor quien de los dos seres hace uno, también el amor es quien de los cristianos hace miembros de Cristo: Él "amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella"; "así deben también los maridos amar a sus esposas como que son sus propios cuerpos". Σῶμα es todo el hombre extendiéndose por el amor, abarcando cuanto interesa a su sensibilidad. El cuerpo de Cristo, es el mismo Cristo, todo Cristo, realizándose por el amor: su extensión amorosa, lo que Él ama, pasa a ser su mismo cuerpo. No en un sentido meramente abstracto, intencional o volitivo, sino con toda la concreción con que los semitas concebían la unidad corporativa por la comunicación de la misma sangre y de la misma vida. En nuestro caso, se trata de la vida misma de Cristo resucitado en cuya muerte y resurrección fuimos bautizados. Vivimos una nueva vida: la de Cristo; somos una nueva creatura, un hombre nuevo, una nueva raza, un nuevo pueblo, el nuevo Israel. La antigua solidaridad ha sido reemplazada por la nueva; el viejo "cuerpo de pecado" y "de muerte" al que pertenecíamos en virtud de la antigua solidaridad, ha sido sustituido por el nuevo "cuerpo" de Cristo, del que somos miembros porque vivimos de su misma vida.

Este aspecto del amor de Cristo realizando o extendiendo, por así

decir, la unidad de su cuerpo, logra, en la expresión paulina, su máximo lirismo en las epístolas de la cautividad. Pero no está ausente en las grandes epístolas (vgr. Gl. 2, 20), ni siquiera considerando solamente la imagen de los desposorios (2 Cor. 11, 2s.)⁶⁹. Lo nuevo en Ef. 5, 21-33, consiste en que Pablo relaciona explícitamente esos diversos elementos en función de la palabra “cuerpo”.

Además, en este pasaje aparece un nuevo elemento, que se repite con frecuencia en las epístolas del cautiverio y que nos interesa estudiar ahora: la noción de *kefalé* aplicada a Cristo⁷⁰ y con referencia a ese su cuerpo que, por la fe y el bautismo, somos los cristianos.

La simple lectura de los pasajes en que Pablo utiliza el vocablo *kefalé*, basta para caer en la cuenta de que el Apóstol utiliza el vocablo tanto en su sentido propio como metafóricamente. La dificultad radica en determinar exactamente el sentido de este último empleo. Dom J. Dupont⁷¹ ha analizado cuidadosamente los documentos tanto profanos como escriturísticos en que aparece el vocablo *kefalé*. La concepción cosmobiológica del estoicismo popular en tiempos de Pablo, llama *kósmos* al universo y “miembros” a sus partes, y habla del espíritu o “animus” de ese cuerpo que se difunde de la cabeza. Para ellos *kefalé* sugiere la idea de principio u originador de todas las cosas (*arjé*): como sede del *noûs* y de la vida que de la cabeza pasa a todo el cuerpo, *kefalé* es una noción de definida superioridad vital. Menos acertado nos parece el análisis que Dom Dupont hace de los textos escriturísticos. Según él, en la biblia griega el empleo metafórico de *kefalé* no sugiere la idea de vida o principio animador del cuerpo (*arjé*) como en los escritos profanos, sino que, aplicado a una comunidad, designa al jefe o principal de ella (*árjon*). Amén de varios textos que alega en favor de su interpretación, señala cómo, a diferencia del códice Alejandrino, cuando se trata de calificar como jefe a un hombre, el códice Vaticano traduce el hebreo *rosh* no por *kefalé* sino por *árjon*: habrían

⁶⁹ En el Antiguo Testamento, era común la imagen de los desposorios de Yahveh con su pueblo: véase, p. e., Os. 1-3; Ez. 16 y 23; Jr. 2, 2; 3, 1. 6-12; Is. 50, 1; 54, 5-7; 62, 4s.; etc. Con ella se emparentan el tema del amor de Yahveh por su pueblo y el de su celo. Cfr. D. BARZOTTI, *La rivelazione dell'amore*, Florencia, 1955, p. 29-52. No sería difícil mostrar la íntima relación de esta imagen con la concepción semita del colectivismo religioso de Israel.

⁷⁰ A. NYGREN, *Christus und seine Kirche*, Gotinga, 1956, p. 56ss.

⁷¹ *Gnosis*, p. 440-453.

caído en la cuenta de lo insólito que resultaba para los griegos llamar *kefalé* a un jefe ⁷². La noción semítica —que, según el mismo Dupont, es también la de Pablo— difiere así fundamentalmente de la noción helena de cabeza. Más conforme al clamor de los textos nos parece Bedale ⁷³ cuando afirma, tanto de *rosh* en el Antiguo Testamento como de *kefalé* en los LXX y en san Pablo, que puede tener el sentido de *arjé* y también el de *árjon*. Con mayor exactitud aún, si bien exagera al extender esto a todas las fuentes bíblicas y helénicas, habla J. M. González Ruiz ⁷⁴ al ver involucrada en el empleo paulino de *kefalé* la noción de vitalidad señalada especialmente por su relación con *sotér*. La idea de jefe o caudillo (*árjon*) prima, pero ese caudillaje está en función de la influencia salvadora que el jefe (*kefalé*) ejerce respecto de su pueblo. No es *kefalé* quien ejerce “una jefatura meramente honorífica, sin aportación real y efectiva al bienestar de la colectividad” ⁷⁵. El jefe es *kefalé* porque aporta una *sotería*, una “salud” o “salvación” a la comunidad: su irradiación vital sobre ella es lo que lo constituye *kefalé* ⁷⁶.

Esta noción de *kefalé* aparece ya en las grandes epístolas, a propósito del velo de las mujeres (1 Cor. 11, 2-15). No parece que el Apóstol reduzca el sentido de “cabeza” al de “jerarquía de honor y gobierno” ⁷⁷. “La cabeza de todo varón es Cristo, y la cabeza de la mujer es el varón, y la cabeza de Cristo es Dios” (1 Cor. 11, 3). ¿Por qué el hombre es cabeza de la mujer? San Pablo responde aludiendo claramente al Gn. 2, 21-23: “Porque no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón; y no fué creado el varón por causa de la mujer, sino la mujer por causa del varón”. La mujer debe al hombre su mis-

⁷² Ibid., p. 446.

⁷³ S. BEDALE, *The meaning of kefalé in the pauline Epistles*, en JThSt., 5 (1954) 211-215.

⁷⁴ J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Sentido soteriológico de kefalé en la cristología de San Pablo*, en AA., 1 (1953) 185-224.

⁷⁵ Ibid., p. 186. Acerca del tema, véase además H. SCHLIER, artículo *kefalé*, en el *Th. Würt. N. T.*, III, 674s.; L. MALEVEZ, en su artículo *L'Eglise, Corps du Christ*, p. 89-92; P. BENOIT, *Corps, tête et plérôme*, en especial las páginas 22-31. Cfr. también W. L. KNOX, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge, 1939, p. 161s.; S. TROMP, “*Caput influit sensum et motum*”. Col. 2, 19 et Eph. 4, 16 in *luce traditionis*, en G., 39 (1958) 353-367.

⁷⁶ A propósito de Jc. 11, 8s., GONZÁLEZ RUIZ hace notar que Jefe no recibe el espaldarazo como “cabeza” del pueblo para dirigirlo en su lucha contra los Amonitas, sino solamente cuando los ha salvado de sus enemigos (*Sentido soteriológico*, p. 186).

⁷⁷ P. BENOIT, *Corps, tête et plérôme*, p. 25.

ma existencia⁷⁸. Ser el hombre *kefalé* de la mujer, no es simplemente cuestión de supremacía o jefatura honorífica, sino que implica un aporte positivo en favor de la mujer, una irradiación vital sobre ella.

Es sugestivo que también en Ef. 5, 22-33, al aparecer de nuevo el tema de la capitalidad del hombre sobre la mujer, vuelva el Apóstol a referirse —esta vez explícitamente— a la misma perícopa de Gn. 2, 24. En ambos pasajes, la idea de *kefalé* aplicada al marido respecto de su mujer, es la misma: la noción de *sotería* que san Pablo desarrolla sobre todo hablando de Cristo, lo confirma. Ser el hombre *kefalé* de su esposa es, sí, serle superior, ser su jefe (*árjon*), pero en virtud de la influencia salvadora, del influjo salutífero que tiene y debe tener sobre ella y que, en la economía de la gracia, se reduce al amor: *agapâte... ofeílousin agapân... agapáto*. No es cuestión de simple preminencia y autoridad, sino acción vivificante y comunicación salutífera de bienes. *Árjon* y *arjé*⁷⁹. El hombre es *kefalé* de la mujer, porque es su *árjon* y su *sotér*. La alusión al *sôma* —cuyo contenido de “persona corporativa” no hemos de perder de vista— y, principalmente, la cita del Gn. 2, 24 (“los dos una sola carne”), no permiten que interpretemos *kefalé* poniendo el énfasis sobre la pluralidad (aspecto sugerido por la noción implicada de *árjon*), más bien que en el de la unidad (el matiz de *arjé*, acentuado por el tema de la *sotería*).

Poseemos ya todos los elementos para entender lo que el Apóstol nos dice, en la perícopa de Ef. 5 que estudiamos, acerca de Cristo “Cabeza de la Iglesia y salvador de su cuerpo” (Ef. 5, 23)⁸⁰.

⁷⁸ Por eso, mientras que el hombre *eikôn kai dôxa theou hypárjon*, *he gynê dê dôxa andrós estin* (1 Cor. 11, 7).

⁷⁹ Ambos aspectos aparecen nítidos en el desarrollo que de Cristo-*kefalé* hace Pablo en Col. 1, 18: “Él es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia; Él es el principio (*arjé*), primogénito de los muertos, para que tenga la primacía (*proteúon*) sobre todas las cosas”. En Col. 2, 10, prima la idea de *arjé*, mientras que en los textos de la capitalidad universal de Cristo prevalece la idea de superioridad o jefatura, *árjon*.

⁸⁰ No nos ocuparemos de los pasajes en que Pablo llama a Cristo cabeza del todo o de las Potestades (Col. 1, 18-20; 2, 9s. 18; Ef. 1, 23) sino en cuanto implican referencia a los cristianos. Lo que hemos dicho acerca de la noción paulina de *kefalé* basta para comprender que de ninguna manera esta noción incluye necesariamente y en el mismo grado, ni siempre en el mismo sentido, los aspectos de *árjon* y de *arjé*. Con muchos autores, pensamos que Pablo habla de Cristo cabeza de los ángeles o potestades primordialmente en el sentido de jefe, superior, marcando la absoluta preeminencia de Cristo. Podría admitirse también involucrada la noción de *arjé* en cuanto que Cristo es el *protótokos* —por así decir— de la creación. “En Él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, tanto las visibles como las invisibles, ya sea tronos, ya las dominaciones, ya los principados, ya las potestades;

Cristo es *kefalé* de la Iglesia. Es decir, Él es su jefe, el que la conduce a la victoria, a la plenitud. Cristo es *árjon* de la Iglesia, del nuevo pueblo, del Israel de Dios: es la primera idea que sugiere la denominación paulina. El matiz social aparece claramente y, con él, netamente distinguidos Cristo y la Iglesia. Pero el matiz de unidad involucrado en la noción paulina (y escriturística) de *kefalé*, a saber: *arjé* de vida o *sotería*⁸¹ comunicada por la cabeza, pasa a ocupar el primer plano, en la perícopa que nos ocupa, por la multiplicidad de vocablos cuyo énfasis está en la unidad: *sóter*, *sôma*, *sárx* y, sobre todo, por el explícito paralelo establecido entre la unidad de carne “marido-mujer”, y la unidad no menos estrecha que aquélla ilustra, “Cristo-Iglesia”. El caudillo del pueblo, en la concepción solidaria de los semitas, es una cosa con su pueblo. Lo que hace de él *kefalé* de la comunidad, es su acción bienechora y salvífica: no sería tal, si no fuera *sóter*, si no comunicara a su pueblo una “salud” vitalizante. La influencia salutífera que el jefe (*kefalé*) ejerce sobre su pueblo (= su cuerpo, = persona corporativa!), es decir, su ser *arjé* de ese cuerpo, es lo que del *árjon* hace *kefalé*. Pablo señala explícitamente en qué consiste esa “salud” bienechora, ese cúmulo de bienes vivificantes que Cristo-*kefalé* aporta a la Iglesia: santidad y pureza inmaculada (v. 26s). Cristo es *kefalé* de la Iglesia que es su cuerpo, su propia carne (v. 28-31), precisamente en virtud de esa vida que Él le comunica. La Iglesia es su Esposa amada y, consiguientemente, Cristo y la Iglesia son “los dos una sola carne” (v. 30-32), una sola persona corporativa. El amor ha hecho de dos un solo cuerpo. Mejor dicho: el amor de

todas las cosas han sido creadas por Él y para Él; y Él es antes que todas las cosas y todas tienen en Él su consistencia” (Col. 1, 16s.).

⁸¹ Acerca del empleo paulino de *sóter* y nociones vecinas, S. LYONNET publicó un excelente artículo en VD., 36 (1958) 3-15, titulado *De notione salutis in Novo Testamento*. Señalemos en particular las observaciones que allí hace (p. 6s.) acerca del progreso o evolución de la idea en el Antiguo Testamento. Al principio, *sotería* (salvación, salud), significa preferentemente la liberación o preservación de males o peligros puramente temporales. Pasa luego a designar en particular la salvación del pueblo escogido, para enriquecerse cada vez más con un contenido espiritual: ahora se trata de preservar el pueblo de todo mal espiritual, es decir, del pecado. De este modo la palabra se convirtió en el vocablo técnico para significar la salvación mesiánica esperada y que los hebreos concebían, más que como preservación de males temporales, como algo enteramente positivo, a saber: como el conjunto de todos los bienes. La evolución veterotestamentaria de esta noción, explica por qué en el Nuevo Testamento la raíz de *sódsein* casi no tenga otro significado —en Pablo este sentido es el único que se da— que el de “salvación mesiánica” en el sentido de “posesión escatológica de todos los bienes”.

Cristo, nuestro *kefalé* y nuestro *sotér*, ese amor que lo llevó a entregar su vida (v. 25; comp. Col. 1, 22), por el bautismo (v. 26) nos comunica su misma vida, la vida de su propio cuerpo. Volvemos a encontrar aquí la idea de nuestra inserción vital en el cuerpo individual y concreto de Cristo.

En toda esta perícopa, san Pablo se mueve en el cuadro de concepciones enteramente semíticas. Pocas líneas antes (Ef. 4, 15s.), el Apóstol había empleado la misma figura, entonces con una flexión hacia el tema fisiológico que volverá a aparecer en Col. 2, 19. Era normal que la noción de cabeza se combinara con el tema del Cuerpo de Cristo: *sôma* y *kefalé* eran conceptos demasiado vecinos para permanecer aislados uno del otro. El elemento fisiológico⁸² le era conocido, sin duda, por su médico y compañero de tareas apostólicas, Lucas. Su introducción en el tema complejo “cabeza-cuerpo”, no resultaba de una simple superposición de imágenes dispares, sino que era la trabazón normal, sugerida por la realidad del cuerpo humano, resultante de la fusión de dos temas: “Cristo-Cabeza de la Iglesia” e “Iglesia-Cuerpo de Cristo”. El tema fisiológico habría sido, a nuestro parecer, el único elemento verdaderamente foráneo que incidió en el concepto semita de *sôma* característico de los escritos paulinos.

Las otras perícopas en que aparece *kefalé* en relación con la Iglesia, repiten las mismas ideas: *árjon* y *arjé*.

Al leer Ef. 1, 19-2, 6, es fácil adivinar la sucesión de imágenes que se agolpan en la mente del Apóstol, en torno al quicial *kefalé*. Dios ha desplegado su poder en la persona de Cristo “resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los cielos, por encima de todo Principado, Potestad, Virtud, Dominación y de cuanto pueda nombrarse. Sujetó todas las cosas bajo sus pies, y la constituyó —por encima de todas las cosas— cabeza de la Iglesia” (Ef. 1, 20-22). La idea de la absoluta supremacía de Cristo, lleva a Pablo a estampar la palabra *kefalé*, que toma así el sentido de jefe o superior (*árjon*) de la Iglesia. Pero el Apóstol corrige o matiza inmediatamente el contenido de la imagen *kefalé* = *árjon*: Dios da a Cristo a la Iglesia como *kefalé* no simplemente en el sentido de superioridad —como a una sociedad se le da un jefe que la gobierne—, sino porque es obvio que el cuerpo

⁸² Cfr. TROMP, a. c.

de Cristo tenga a Cristo por cabeza o principio de vida. Da a Cristo el ser *kefalé* de la Iglesia “*dado que ésta es su cuerpo*”, *hétis*⁸³ *estîn tò sôma autoû* (v. 23^a). E inmediatamente pasa Pablo a mostrar el aspecto vivificante y salvífico de Cristo respecto de la Iglesia (Ef. 1, 23^b - 2, 7). Cristo es, pues, *kefalé* de la Iglesia, porque es su *sotér*, su principio de energía vital (*arjé*), y esto “*propter nimiam charitatem qua dilexit nos*” (v. 4).

En la epístola a los Colosenses, el Apóstol se repite. En el capítulo primero, hablando de la absoluta preminencia de Cristo por sobre todas las cosas (v. 15s.), continúa: “Él es antes que todas las cosas y todas tienen en Él su consistencia. Él es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia” (v. 17-18^a). El contexto anterior podría sugerir preferentemente, para *kefalé*, la idea de *árjon*. Pero Pablo explicita su pensamiento con un himno cristológico: “Él es el principio (*arjé*), el primogénito de los muertos: era preciso que en todo tuviera la primacía (*proteuon*)” (v. 18^b). Aquí, *arjé* toma coloraciones de *árjon*, y el genio paulino, trabajado ahora por la noción de *kefalé*, invertirá los colores: de *árjon* hará *arjé* de vida y salvación señalando por qué Cristo es cabeza. “Porque plugo al Padre que en Él habitase toda la plenitud y por Él reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz todas las cosas así las de la tierra como las del cielo—. Y vosotros, otro tiempo extraños y enemigos por vuestros pensamientos y malas obras, os veis ahora reconciliados en el cuerpo de su carne⁸⁴, entregado a la muerte para presentaros santos e inmaculados e irreprochables delante suyo” (v. 19-22)). Cristo-*árjon* es *kefalé* porque aporta una *sotería* universal, una salud y pacificación realizada en su propio cuerpo de carne: su irradiación vital sobre la Iglesia, es lo que lo constituye *kefalé*. Por eso Pablo, ministro del evangelio que anuncia la salvación (v. 23.25), se goza en sus propios padecimientos y suple en su carne “lo que falta a las tribulaciones de Cristo, por su cuerpo, que es la Iglesia” (v. 24)⁸⁵.

⁸³ Acerca de *hétis* con este significado (scl. “*utpote quae*”, “*dado que*”), cfr. M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, 163s.

⁸⁴ Compárese este pasaje con el de Col. 3, 15 (“*llamados a la paz de Cristo en un solo cuerpo*”) y el de Ef. 4, 3s. (“*solicitos por mantener la unidad del espíritu con el vínculo de la paz. Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como una sola es la esperanza de la vocación a la que fuisteis llamados*”).

⁸⁵ Esas “tribulaciones de Cristo” a que se refiere el Apóstol en este versículo, no han de hacernos pensar en el Cristo histórico de la pasión, sino en ese Cristo actual, glorioso, que nos comunica su vida y hace suyos nuestros padecimientos dán-

Pocas líneas más abajo, después de recordar nuestra inserción vital en Cristo (Col. 2, 7: *erridsoménoui... en autô*), en ese Cristo “en quien habita toda la plenitud de la divinidad *somatikôs*” (v. 9), dice a los fieles: “Y estáis llenos de Él, que es la cabeza de todo Principado y Potestad” (v. 10), mezclando así nuevamente en la noción de *kefalé* los matices de primacía (*árjon*) y principio de energía vital (*arjé*). Pero la misma palabra *kefalé* sugiere a Pablo el continuar desarrollando la idea de vida o *sotería* comunicada por Cristo a los cristianos, hasta llegar a la explicitación completa de la idea de principio de vida mediante la introducción del tema fisiológico en el versículo 19: “En Él fuisteis circuncidados con una circuncisión no de mano de hombre, sino por el despojo de vuestro cuerpo carnal, que tal es la circuncisión de Cristo: Con Él fuisteis sepultados en el bautismo y en Él asimismo fuisteis resucitados porque creísteis en el poder de Dios que le resucitó de entre los muertos. Y a vosotros que estabais muertos a causa de vuestros delitos y de vuestra carne incircuncisa, os vivificó con Él. Perdonó todos nuestros pecados. Él canceló el acta escrita contra nosotros con sus prescripciones, que nos era contraria, y la suprimió clavándola en la cruz. Él despojó a los Principados y a las Potestades e hizo en ellos público escarmiento arrastrándolos en su cortejo triunfal. Que nadie, pues, ... afectando humildad y culto a los ángeles, os haga perder el premio, haciendo alarde de lo que ha visto, vanamente hinchado de su inteligencia carnal y no teniéndose unido a la cabeza (*kefalé*)⁸⁶, de la cual todo el cuerpo (*sôma*) recibe alimento y cohesión por las junturas y ligamentos para crecer con crecimiento divino” (Col. 2, 11-19).

doles de este modo el sentido y el valor de sus propios padecimientos redentores. Desde esa grandiosa perspectiva, san Pablo considera los padecimientos de su propia cautividad y exulta: “me gozo en los dolores que padezco y suplo en mí lo que falta a las tribulaciones de Cristo, por su Cuerpo la Iglesia” (Col. 1, 24). Cfr. M. CARREZ, *Souffrance, et gloire dans les épîtres pauliniennes*, en RHPPhR., 1951, p. 343-351. Compárese este pasaje con las perícopas de 2 Cor. 1, 4-7; 4, 10-12; Fl. 1, 20; 3, 10. Injertados en Cristo, a Él le pertenecemos aún por nuestro cuerpo (1 Cor. 6, 15; 10, 17; 12. 12s. 27; Gl. 2, 20; Ef. 5, 30): los sufrimientos y aún la muerte de este cuerpo nuestro, son de Aquel que en nosotros vive (1 Cor. 6, 20; Rm. 14, 8). Véase TH. SOIRON, *Die Kirche*, p. 115s.

⁸⁶ Dom J. DUPONT no ve en el *kefalé* de esta perícopa sino al principio organizador (*árjon*) del crecimiento del cuerpo (*Gnosis*, p. 426, n. 1). Los versículos 11-15 y 20ss., donde Pablo describe la vida que Cristo nos comunica, nos inclinan a pensar que la idea de principio de energía vital (*arjé*) es la que en este pasaje prevalece en la compleja noción de *kefalé*.

Para terminar, señalemos que en todas las perícopas en que san Pablo utiliza el vocablo *kefalé* aplicándolo a Cristo, su mente sigue fundamentalmente el mismo esquema: El Apóstol desarrolla la idea de la primacía absoluta de Cristo (*árjon*), hasta que, en su “crescendo” lírico, llega al vocable *kefalé* como si éste comprendiera su pensamiento; a partir de esa palabra, se produce la flexión y desarrolla el matiz de principio vivificador, *sotér*, *arjé*, característico de *kefalé*. Las ideas de *koinonía* y de amorosa iniciativa divina en orden de esa sotería que, por voluntad libérrima del Padre, Cristo cabeza aporta a su cuerpo la Iglesia, son el substrato común de todos esos pasajes.

CONCLUSION GENERAL

Espiguemos el fruto de esta ya extensa serie de artículos.

La dependencia véterotestamentaria de la noción paulina de *sôma* nos parece evidente. Como en el Antiguo Testamento el vocablo *basar* y sus correspondientes griegos *sárx* y *sôma*, la noción paulina no se adecúa con el concepto heleno. Pablo utiliza las palabras *sôma* y *sárx* con las mismas implicaciones ideológicas que los libros de la Antigua Alianza: su noción es netamente hebrea, como es semita el concepto de solidaridad social y colectivismo religioso que esas palabras frecuentemente caracterizan.

Recordemos brevísimamente algunos puntos de nuestro análisis, señalando paralelamente las principales acepciones de *sôma* que se hallarían inbricadas en el tema *Iglesia, cuerpo de Cristo*, y su aplicación a dicha fórmula paulina. La característica de la semántica hebrea que hemos señalado¹, no es ajena a la mentalidad paulina: así lo prueba el empleo que hace el Apóstol de los vocablos *sárx* y *sôma*. Más que la distinción entre las diversas acepciones de *sôma*, hemos de mirar la síntesis resultante de ese conjunto de matices propio del concepto paulino de *sôma*: esto nos hará comprender mejor la riqueza de contenido que Pablo pone en la palabra *sôma* cuando dice que la Iglesia es el cuerpo de Cristo.

(1) En las lenguas semíticas, se puede llegar a significaciones completamente distintas de un vocablo, sin que por ello se pierda la relación de una a otra. Como un eco o telón de fondo, en cada acepción parece escucharse la resonancia de las otras.

Ante todo, recordemos que *sôma* es indicativo de la solidaridad social, de la *personalidad corporativa*², por la participación de una misma sangre o vida. Decir, por consiguiente, que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, es afirmar que los cristianos participan de la vida misma de Cristo; es indicar la gran solidaridad de los cristianos unidos a Cristo en un solo *basar*: injertados en Él por la fe y el bautismo, en ellos está la misma vida, la del mismo Cristo individual y concreto³.

La rapidez semítica para pasar de lo individual a lo colectivo y viceversa, explica el hecho de que la solidaridad social o persona corporativa sea designada a veces con el nombre de una persona, generalmente principal. Ese nombre designa al individuo, pero también y simultáneamente a la gran solidaridad de los que le están unidos por participar de la misma vida. Cuando el Apóstol escribe que, “así como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros siendo muchos son un solo cuerpo, *así también Cristo*”, designa con el nombre del Redentor al mismo Cristo individual que está en los cielos (Cerfaux, Dupont, Havet, Huby...), y a la gran solidaridad religiosa de los que son y en cuanto son uno con Él (sic, al menos parcialmente, Allo, Weiss, Mersch, Wikenhauser, Käsemann...).

Ese significado de *sôma* no ha de hacernos olvidar los otros matices del vocablo, presentes al espíritu de Pablo particularmente en el contexto del tema que nos ocupa:

Una de las primeras acepciones de *sôma*, es la de *todo el hombre, la persona misma*. La solidaridad de la *corporate personality* constituida por Cristo y la Iglesia, la comunicación de la vida del Cristo individual, muerto y resucitado, a los suyos, pertenece al orden de las personas y no simplemente al físico. Unión de personas, identificación mística de los cristianos con el Cristo personal e histórico, glorioso en el cielo, sin que esa mística identificación implique fusión o desaparición de las personas. El Cristo paulino nada tiene de común

(2) El aspecto de pluralidad de miembros de lo que posteriormente se denominará Cristo total o cuerpo místico de Cristo —aspecto en el cual insiste la interpretación tradicional (ALLO, MERSCH, etc.)— queda suficientemente resguardado en esta concepción. Cfr. DE FRAINE, *Adam et son lignage*, p. 213 y 215.

(3) Por este sesgo se valoriza el elemento detectado por CERFAUX y DUPONT, por ellos juzgado griego: *sôma* señala siempre en Pablo o un cuerpo humano cualquiera, o el cuerpo individual y concreto de Cristo; jamás un mero conglomerado social.

con el Cristo impersonal y etéreo de algunos autores, y menos aún con el *Anthropos* gigantesco del mito iraníano¹.

Sôma es todo el hombre, pero en cuanto exterior: es la *manifestación exterior de la persona* misma. La Iglesia, Cuerpo de Cristo, es la manifestación, la exteriorización del mismo Cristo.

Sôma designa al hombre extendidas sus fronteras más allá de sus límites corporales, abarcando cuanto interesa a su sensibilidad: *sôma* es el hombre *realizándose por el amor*. La Iglesia, Cuerpo de Cristo, es el mismo Cristo *realizándose por el amor*, su extensión amorosa, lo que Él ama, pero siempre implicando la estrecha unión —de carne, llegamos a decir— que caracteriza a la noción hebrea de personalidad corporativa.

* * *

A lo largo de esta monografía, hemos procurado penetrar en el sentido que el Apóstol de los gentiles daba a la palabra *sôma*, particularmente en su relación con la fórmula paulina *Iglesia, Cuerpo de Cristo*.

No pretendemos haber agotado el tema.

Creemos haber señalado un camino que se abre promisorio a ulteriores investigaciones.

(¹) Cfr. H. SCHLIER, *Christus und die Kirche*, p. 37-50; E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, passim; A. WIKENHAUSER, *Die Kirche*, p. 232-240. Acerca del mismo mito, véase R. REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bon., 1921; R. REITZENSTEIN-H. SCHÄDER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlín, 1926, en quienes se inspiran SCHLIER y KÄSEMANN.

UN SIGNO DE LOS TIEMPOS: KARL BARTH Y UN TEOLOGO CATOLICO

Por P. J. SILY, S. I. (San Miguel)

El R. P. Riquet S.I. se alegraba, en el Figaro del 5 de febrero de 1958, de dos signos, o acontecimientos recientes, que manifestaban un alentador progreso hacia la unidad cristiana, de los cuales uno era la reunión de teólogos y filósofos, la mayoría de ellos católicos y protestantes, para tratar de una tesis consagrada a un gran pensador protestante, Karl Barth. Un teólogo católico, el P. Henri Bouillard S.I., autor de la tesis, permanece incansablemente fiel al método que resume tan bien la frase de Lacordaire, frecuentemente citada, dice el P. Riquet, por mi amigo Jean Guittou: "No busco convencer de error a mi adversario, sino unirme a él en una verdad más alta ¹.

El 16 de junio de 1956 había tenido lugar en la Sorbona la defensa de la tesis del P. Bouillard, sobre Karl Barth, para el doctorado de letras. La Sorbona había hecho una excepción y admitido el tema por tratarse de una personalidad de resonancia mundial. Al acto asistía en primera fila el mismo Karl Barth como "testigo interesado, pero mudo a un gran debate del cual él era el centro" ².

El teólogo protestante había recibido cordialmente muchas veces al P. Bouillard, y le había precisado no pocas veces el sentido de sus palabras y se había prestado a discutir con él sobre varios puntos.

La obra del P. Bouillard abarca tres densos tomos. Son en realidad dos trabajos diferentes, pero coordinados ³.

¹ Cfr. La Documentation Catholique, 40 (1958), p. 230.

² J. HAMER, *Le programme de Karl Barth et le vœu de tout théologien*, Revue des Sciences Philos. et Théol. 42 (1958), p. 437, nota 1.

³ *Karl Barth, Genèse et évolution de la théologie dialectique*, 284 págs. París, Aubier. 1957. El segundo trabajo se titula: *Karl Barth, Parole de Dieu et existence humaine*. Vol. I, 288 págs., vol. II, 308 págs. París, Aubier. 1957. Al referirnos al libro, citaremos en adelante la primera obra con el número I; y la segunda, si se trata del primer volumen, con el II, y con el III, si se trata del segundo.

I. GENESIS Y EVOLUCION DE LA TEOLOGIA DIALECTICA.

Comienza su Introducción el P. Bouillard con un texto de un teólogo protestante en que dice que Barth parece que va a ocupar en el siglo XX el puesto que ocupó Schleiermacher en el siglo XIX. “Si él [...] tiene la misma importancia que tuvo antes Schleiermacher, se debe a que es [...] el adversario más consecuente de la teología inaugurada por éste y llamada por Barth “neoprotestantismo [...]. La teología de Karl Barth constituye la revolución copérnica de la teología protestante”⁴.

Schleiermacher, hacia fines del siglo de *las luces*, quería reconciliar la conciencia moderna con el mensaje evangélico. La cultura se resume y se termina en “la intuición del Universo”, que constituye la esencia de la religión y encuentra en el cristianismo su expresión superior. Muchos años más tarde, queriendo evitar la aridez del racionalismo y las doctrinas del *supranaturalismo*, encuentra el elemento específico de la religión en la piedad, es decir, en “el sentimiento de nuestra dependencia absoluta”. El cristianismo es la religión definitiva de la humanidad. Su superioridad está en la conciencia de la redención. La piedad está trabada en nosotros por el pecado. Cristo es el hombre ideal. Se le puede llamar Revelación de Dios e Hijo de Dios. La esencia de la redención consiste en la comunión con Cristo. La conciencia religiosa no reclama ni el dogma de dos naturalezas en Cristo, ni la fe en los milagros, ni la expiación⁵.

Hacia 1910 Barth considera a Schleiermacher como “el teólogo moderno” que ha formulado “la filosofía de la religión que supone la teología de la Reforma, para no nombrar el paulinismo”⁶. Pero diez años más tarde rompe completamente con él y le considera como un mal maestro de Teología. En el centro de la teología no pone más Barth la religión, sino la Revelación; no la fe en cuanto que es experiencia, o el Cristo en cuanto que es la cumbre de la religiosidad humana, sino la Palabra de Dios, revelada en la Encarnación, atestiguada por la Sagrada Escritura y predicada por la Iglesia. Nada ha contribuido tanto como Barth en restablecer en el mundo protestante, el sentido del Dios trascendente y el respeto incondicional a su palabra. Ciertamente que es un autor bien discutido, pero los mismos que van por caminos distintos no pueden pasarlo por alto⁷.

Ya que el pensamiento barthiano ha entrado en la historia, quiere el P. Bouillard presentarlo, analizar su génesis y describir su evolución. Ya

⁴ H. BERKHOF, *Die Bedeutung Karl Barth für Theologie, Kirche und Welt*, Evan. Theologie, dic. 1948, pp. 255-256, citado en I, p. 11.

⁵ Cfr. I, pp. 11-12.

⁶ Cfr. I, p. 13.

⁷ Cfr. I, pp. 13-14.

en los comienzos se le llamó *Teología dialéctica*. Nombre que más bien le conviene en sus primeras manifestaciones. El autor lo conserva en su primer tomo, pues va a considerar en él más bien las primeras formas del pensamiento barthiano, y la de aquellos teólogos que durante unos doce años han colaborado con Barth. Intenta, pues, el autor trazar la historia del movimiento más decisivo que se haya llevado a cabo en el pensamiento protestante en la primera mitad del siglo XX.

Este primer estudio es una especie de introducción para otro en que se expondrá y discutirá la doctrina actual de Barth sobre el problema de la relación entre la naturaleza y la gracia; o, en términos barthianos, el problema del encuentro entre la Palabra de Dios y la existencia humana ⁸.

No se le oculta al autor la gran dificultad de su empresa. Barth es de cultura germana, y pertenece a la confesión reformada. Aún para un alemán reformado resulta difícil captar un pensamiento original y fuertemente ligado, y que es al mismo tiempo, pesado y móvil, unilateral y complejo, abstracto y fulgurante. No facilitan la tarea la abundancia verbal, un estilo no pocas veces oratorio, ciertas oscilaciones de vocabulario y de fórmulas no siempre suficientemente rigurosas ⁹.

De nuestra parte, nos es imposible dar una idea completa del muy rico contenido de los tres tomos del P. Bouillard. Abundan las distinciones, a veces muy sutiles; los análisis minuciosos, los estudios de influjos, afinidades, divergencias con otros autores, las investigaciones documentadas de las múltiples evoluciones de Barth; los juicios de los valores, las imperfecciones y desviaciones de las doctrinas barthianas... Tenemos, pues, que pasar en silencio o apenas rozar muchos y muy valiosos elementos del inmenso y magnífico trabajo del P. Bouillard.

* * *

El autor en su primer tomo, que abarca la tesis complementaria, recorre las tres grandes etapas del pensamiento barthiano: 1. Teología de la crisis; 2. Teología de la Palabra de Dios; 3. Cristología consecuente.

1. *Teología de la crisis*. La obra principal de este período es la segunda edición del Comentario a la epístola a los Romanos. (*Der Römerbrief*, 1922). No se trata de una exégesis histórica y crítica. Para comprender la verdad que S. Pablo expresaba, se debe trasladar su lenguaje al nuestro. De esta suerte Barth traduce *Ley* por *religión*; *Israel* por *Iglesia*; *Judío* por *hombre de Dios*, *Griego* por *hombre del mundo*. Este método exegético suscitó vivas discusiones.

⁸ Cfr. I, p. 14.

⁹ Cfr. I, p. 15.

El P. Bouillard procura entresacar los temas principales; o, más bien, iluminar las diversas facetas de un tema único ¹⁰.

a) *El Todo-Otro*. El objeto del *Römerbrief* es la relación concreta del hombre con Dios. Esta es obra de solo Dios. Ninguna obra del hombre le justifica. El único camino que existe va de Dios al hombre. Este camino es Jesucristo, quien vino a introducir por su resurrección un mundo nuevo, la revelación del Dios todo otro. El *Todo-otro* es un concepto dialéctico. Niega que Dios sea una grandeza psicológica e histórica, que se dé inmediatamente en la experiencia religiosa, y que la historia sea divina por ella misma. El hombre es justificado por la fe sola, pero únicamente en esperanza. El hombre, dice Barth fiel al pensamiento de Lutero, es *simul peccator et iustus*. Es una *iustificatio forensis*.

b) *Jesucristo*. Barth excluye el Cristo del pietismo y de la teología liberal, y restaura la paradoja el Hombre-Dios. Declara que la Encarnación no tiene sentido sino a la luz de la Resurrección. Cristo no vino para perfeccionar el mundo por la moral, el arte o la ciencia, ni aún para elevar la religión, sino para anunciar la resurrección de la carne y constituir el hombre nuevo. Porque él dijo *no* a todas las posibilidades humanas, Dios pronunció en él, el *sí* de la nueva creación ¹².

c) *Dialéctica de Adán y de Cristo: la justificación*. La oposición del pecado y de la gracia, del mundo viejo y del nuevo, tiene lugar en la realidad original, invisible, no histórica. Esta oposición no aparece, sino para desaparecer de nuevo como movimiento de la caída a la reconciliación, de la muerte a la vida. Nuestra relación positiva a Dios, realmente dada, no lo es, sin embargo, que en esperanza ¹³.

d) *Dialéctica de Adán y de Cristo: la resurrección*. La gracia o la vida nueva está siempre por venir. Nunca será dada en el tiempo. Es la futura resurrección. Justificación y resurrección son una misma cosa. Con todo la primera designa como promesa lo que la segunda indica como cumplimiento. La Parusía, como la Resurrección, tiene lugar en el instante, no en el último instante del tiempo, sino en el instante eterno ¹⁴.

e) *Límite y sentido de la religión*. La religión como actividad humana es incapaz de fundar nuestra relación con Dios. Su límite es la línea de muerte que separa la carne del espíritu, el tiempo de la eternidad. Con todo no se la debe abrogar. Ella conduce al hombre a la frontera, tras la

¹⁰ Cfr. I, pp. 17-20.

¹¹ Cfr. I, pp. 20-30.

¹² Cfr. I, pp. 30-35.

¹³ Cfr. I, pp. 36-43.

¹⁴ Cfr. I, pp. 44-52.

cual está Dios. La religión hace aparecer el pecado y entonces se muestra la gracia. En la crisis de su ser el hombre encuentra a Dios ¹⁵.

f) *La Iglesia y el designio de Dios*. La Iglesia y el mundo no corresponden a dos categorías de hombres. Todo hombre es a la vez miembro de la Iglesia reprobada y del mundo salvado. Dios ha encerrado a todos los hombres en la desobediencia para hacer misericordia a todos. Este es el misterio de la doble predestinación, en que se resume la esencia del cristianismo ¹⁶.

g) *Ética*. El fundamnto de la ética es la gracia. Esta no puede abandonar al pecado nuestra vida visible. La fuerza de la resurrección exige de nosotros la obediencia. Toda ética supone la tensión escatológica, la diferencia cualitativa infinita de Dios y el hombre ¹⁷.

h) *Teología y dialéctica*. El teólogo debe saber al mismo tiempo que él tiene que hablar de Dios y que él no lo puede hacer. De esta manera rinde gloria a Dios, confesando que Dios sólo puede hablar de Dios. Quizá la teología no tiene que traspasar los *prolegómenos* de una cristología ¹⁸.

El Comentario a la epístola a los Romanos suscitó vivos entusiasmos y violentas críticas. Estas no siempre concordaban entre sí. Se le acusó a Barth de biblicismo, misticismo, supranaturalismo, filosofía de la identidad, neo-marcionismo, predicación de la arbitrariedad divina, exageración de la trascendencia de Dios, olvido de su inmanencia, etc. A la luz de las críticas, y más aún de su propia reflexión. Barth ha abandonado algunas de sus tesis, ha modificado otras y ha desarrollado algunas nuevas ¹⁹.

Génesis del pensamiento de Barth. Su Comentario a la epístola a los Romanos es fruto de una evolución larga y compleja.

De su familia y de su patria, Suiza, recibió su tendencia calvinista. *La Crítica de la razón pura* fué el primer libro que le conmovió profundamente. En Berlín se entusiasma con Harnack. En Marburg, Wilhelm Herrmann ejerce una influencia decisiva y duradera sobre Barth. Sus autores favoritos eran entoces Kant y Schleiermacher. Creía encontrar en ellos el fundamento definitivo de su pensamiento religioso. Siendo pastor de una parroquia de agricultores y obreros, se interesa vivamente por la cuestión social. Se hace socialista cristiano. La primera guerra mundial le causa decepciones. En su perplejidad, el mensaje de los dos Blumhardt, orientado hacia la esperanza cristiana, le infunde alientos. Por esa época Barth no se ha desligado todavía de la teología liberal, ni de las ideas del mo-

¹⁵ Cfr. I, pp. 53-60.

¹⁶ Cfr. I, pp. 60-64.

¹⁷ Cfr. I, pp. 64-70.

¹⁸ Cfr. I, pp. 70-75.

¹⁹ Cfr. I, pp. 75-77.

vimiento religioso social; pero el pensamiento del Reino de Dios se le presenta cada vez con más fuerza. Este será el tema central de la primera edición del *Römerbrief* (año 1919). Las ideas características de la teología dialéctica están todavía ausentes. Tres años más tarde estarán presentes en la segunda edición. La guerra y algunos escritores fueron factores importantes de este cambio. Overbeck y Nietzsche ayudaron a Barth a situar la fe cristiana más allá de sus realizaciones históricas. La influencia conjugada de Platón y Kant le condujeron a concebir una revelación y una escatología intemporales. Dostoievski da a su escatología su sentido cristiano; y Kierkegaard, un carácter actual y concreto. A éste le debe conceptos importantes. Barth sabe escoger en todas partes aquello que le permite ahondar su intuición fundamental: relatividad de la religión, y trascendencia del Reino de Dios. Se reclama de la Biblia y de los Reformadores. Es espontáneamente más calvinista que luterano²⁰.

2. *Teología de la Palabra de Dios*. En el año 1921 deja el ministerio pastoral y se dedica a la enseñanza de la teología. A su papel de profeta sucede el de doctor. Antes no había tenido la intención de presentar una teología nueva, sino simplemente “una glosa marginal”, un “correctivo”. Su afán esencial será en adelante hacer una Dogmática cristiana. En el curso mismo de este trabajo se dibujará una evolución continua.

A partir de 1925 elabora una doctrina de la Palabra de Dios. Quiere poner de relieve que ella es siempre y en cada momento acción de Dios. A partir de 1939 rechaza sistemáticamente toda apariencia de fundar la teología sobre la filosofía. Desde 1935-1938, aplicándose a captar el sentido pleno de la Encarnación como asunción de la naturaleza humana, realiza cada vez más netamente su proyecto de una teología que será cristología consecuente; y funda sobre ella una actividad política. Del año 1945 desarrolla una doctrina de la creación que sorprende a no pocos de sus lectores. A pesar de esta evolución compleja Barth permanece fiel a su intención fundamental.

El autor estudia bajo el título *Teología de la Palabra de Dios* las dos primeras etapas (1925-1935). Las dos siguientes las estudiará bajo el título *Cristología consecuente* (1935-1956).

El objeto de la dogmática es la Palabra de Dios. Ésta significa Dios mismo en cuanto que cumple la obra de la salvación.

En 1932 aparece el primer volumen de la obra capital de Barth, *Dogmática eclesiástica*. Adopta de S. Anselmo el principio *Credo ut intelligam*²¹.

²⁰ Cfr. I, pp. 79-118.

²¹ Cfr. I, pp. 119-160.

El Grupo de la Teología dialéctica. Antes de pasar adelante, el P. Bouillard hace un estudio retrospectivo sobre un grupo de teólogos que hicieron ruta común con Barth durante varios años, y luego cada uno siguió su propio camino.

Dedica especial atención a Friedrich Gogarten, a Emil Brunner y a Rudolf Bultmann²².

3. *Cristología consecuente.* Desde 1935, su producción literaria es más abundante que nunca. En 1938 aparece el segundo volumen de su obra fundamental *Dogmática eclesiástica*. Luego aparecieron hasta el año 1955 otros ocho volúmenes. “Una dogmática eclesiástica, dice Barth, tiene que ser cristológica en su conjunto y en cada una de sus partes. Porque su solo criterio es la Palabra de Dios, atestiguada por la Santa Escritura y predicada por la Iglesia; y esta Palabra revelada es precisamente idéntica a Jesucristo”²³.

La dogmática presentará las doctrinas de Dios, de la Creación, de la reconciliación y de la Redención.

Aún en el mismo curso de la obra, sigue evolucionando el pensamiento de Barth o, más bien, desenvolviéndose. La teología de la Palabra desemboca en una cristología consecuente. La escatología guarda su importancia. Al fin de los tiempos, presente ya en Cristo, no es más para nosotros un futuro eterno, sino un futuro a la vez eterno y temporal²⁴.

Analiza el autor la lucha de Barth contra el nacional-socialismo y su actitud en cierta manera sorprendente hacia la posición de Europa entre Oriente y Occidente²⁵.

Termina el autor de presentar la obra y la evolución de Barth con una *Vista de conjunto*. Llama la atención la extrema movilidad del teólogo protestante. Durante varios años fué un adepto fervoroso del protestantismo liberal. Ocupa luego su mente el problema social. Conmovido por la guerra en su fe liberal y esperanzas socialistas se vuelve hacia la esperanza escatológica. Dos concepciones sucesivas del Reino de Dios expone en sus dos primeras ediciones del Comentario sobre la epístola a los Romanos. La segunda señala el advenimiento de la teología de la crisis. Nombrado profesor, Barth elabora una teología de la Palabra de Dios, centrada, no sobre la crisis del tiempo y de la eternidad en la resurrección, sino sobre el acontecimiento que las liga en la Encarnación. La trascendencia comienza a

²² Cfr. I, pp. 161-220.

²³ Cfr. I, p. 224.

²⁴ Cfr. I, pp. 221-243.

²⁵ Cfr. I, pp. 243-258.

asociarse a la inmanencia. A partir de 1929 la teología de la Palabra se libera de todo fundamento y de toda justificación que se apoyen en una filosofía autónoma de la existencia. Rechaza toda teología natural y se separa de amigos que en este punto no admiten su radicalismo. Será una verdadera teología de la Palabra la que sea enteramente cristológica. Barth va captando mejor el sentido plenario de la Encarnación.

La evolución del pensamiento barthiano ha seguido un curso imprevisible. Sin embargo, cree el autor, una misma intención fundamental la anima.

¿El pensamiento de Barth es coherente y sobre todo refleja fielmente la Palabra de Dios? El autor contesta a estas preguntas en su segundo trabajo o tesis principal: *Palabra de Dios y existencia humana* ²⁶.

II. PALABRA DE DIOS Y EXISTENCIA HUMANA.

El P. Bouillard, deseando repensar los principales problemas en que entra la relación de la naturaleza y de la gracia, le pareció bien hacerlo en forma de diálogo con Karl Barth; pues la posición radical de este pensador obliga a una reflexión radical; y, además, como abarca en su obra el conjunto de la tradición cristiana y define su actitud respecto a muchos teólogos y filósofos, ofrece la ocasión de encarar los mismos problemas desde distintos puntos de vista. El trabajo histórico anterior preparó este estudio, que tendrá presente la *Dogmática* y algunos opúsculos contemporáneos.

Estudiar la relación de la naturaleza y de la gracia es, en la perspectiva barthiana, estudiar los diversos aspectos de la relación entre el hombre y Dios, tal cual se da y se manifiesta en Jesucristo.

Con la “concentración cristológica que caracteriza” la *Dogmática* de Barth, éste se opone al protestantismo de Schleiermacher, según el cual el encuentro del hombre con Dios consiste en una experiencia religiosa, que depende del estudio histórico y psicológico y que actualiza una facultad religiosa. Se opone también al catolicismo que admite una cooperación humana y, por consiguiente, un conocimiento natural de Dios, una moral natural, etc. Se opone, en fin, a toda tentativa de concebir la Palabra de Dios como la respuesta a una cuestión que el hombre mismo propone, y de apoyar la teología sobre una filosofía de la existencia.

El ángulo desde el cual estudia a Barth, hace que el autor deje casi de lado las cuestiones sobre las cuales las divergencias entre católicos y

²⁶ Cfr. I, pp. 259-262.

protestantes son más patentes: estructura de la Iglesia, relación entre la Escritura y la Tradición, concepción de los sacramentos, etc.²⁷.

La obra tiene dos partes. La primera trata de la interpelación divina (tomo II); la segunda, de la respuesta del hombre (tomo III).

* * *

Primera parte: La interpelación divina.

Estudia el autor los siguientes temas: 1. La reconciliación del hombre con Dios; 2. la predestinación; 3. la creación; 4. el hombre.

1. *La reconciliación del hombre con Dios.* Constituye el núcleo del mensaje cristiano. Es el cumplimiento de la Alianza entre Dios y el hombre, efectuado en Cristo. Es el *acto* libre de la *gracia* de Dios. Por ella restaura Dios la Alianza y triunfa de la oposición en que el hombre se encuentra respecto a Él. El juicio divino, que se cumple en la muerte de Cristo, y la sentencia divina, que se revela en su resurrección, tienen un doble sentido: negativo y positivo. Incluyen a la vez la cólera de Dios y su gracia, la reprobación divina del hombre elegido y la elección divina del hombre reprobado. El hombre es, pues, *simul peccator et iustus*. El pecador es justificado por la fe sola. Pero no lo es porque él cree que está justificado, sino porque cree a Cristo. La fe no merece la justificación, ni coopera a ella. Cuando se trata de la justificación, ninguna obra humana tiene valor; pero sí la tiene cuando se trata de atestiguarla²⁸.

La doctrina barthiana del pecado y de la justificación es muy original en el protestantismo. De ahí las diversas reacciones que ha encontrado. No faltan católicos que la estiman aceptable. El P. Bouillard estudia minuciosamente y ampliamente los diversos y múltiples aspectos del problema. No descuida poner siempre de relieve los valores positivos de la doctrina de Barth, sin que por esto deje de hacer todas las críticas y salvedades que juzga necesarias²⁹. Es la norma constante del P. Bouillard, no sólo en esta parte, sino en todo el curso de la inmensa obra.

Lutero admitía que la fe era una condición necesaria para la justificación. Barth, al contrario, dice que la fe refleja y atestigua la justificación, pero no la condiciona.

La salvación es de tal manera obra de Dios solo, que aun la humanidad de Cristo no coopera a ella. Es el *leit-motiv* de la cristología barthiana, y por esto se distingue de la concepción católica³⁰.

²⁷ Cfr. II, pp. 11-17.

²⁸ Cfr. II, pp. 21-72.

²⁹ Cfr. II, pp. 73-113.

³⁰ Cfr. II, pp. 114-123.

2. *La Predestinación.* El cumplimiento temporal de la alianza entre Dios y el hombre pecador, la reconciliación obrada por la muerte y resurrección de Cristo, presupone el designio eterno de Dios sobre la alianza. Ella tiene su origen y fundamento en la elección divina o predestinación. La predestinación es la decisión original por la cual Dios, en Jesucristo, se vuelve hacia el hombre, funde, mantiene y rige la alianza con él. La predestinación es doble. En la elección de Jesucristo, Dios ha reservado al hombre la elección, la vida; y a sí mismo, la reprobación y la muerte. El mal es provisorio y ya está vencido, sólo la gracia es definitiva. En la elección de Jesucristo está incluida la de los hombres, que no es inmediata, sino mediante la elección de la comunidad. La comunidad elegida tiene un solo mensaje para todo hombre: la promesa que él también es un elegido. La Iglesia no anuncia la salvación de todos los hombres, sino su elección.

El P. Bouillard queda fuertemente impresionado ante esta concepción audaz y fascinadora de la predestinación, y cree que la contribución de Barth es “la más importante que se haya visto desde largo tiempo. Su mérito principal consiste precisamente en su intención fundamental: sustituir a la noción de un decreto oculto, la del misterio revelado en Jesucristo”³¹. Con todo, no deja de ver inquietantes sombras en ese gran foco de luz, que eclipsa, según parece, al Molinismo y Bañezianismo, de los que no hemos encontrado ninguna referencia³².

3. *La Creación.* La creación del hombre y de todo su mundo es el campo necesario para la historia de la alianza. La creación es el presupuesto de la alianza, y ésta es el fin de la creación.

La doctrina de la creación abarca cuatro volúmenes de la *Dogmática eclesiástica*. El primero trata de la misma obra de la creación; el 2º, de la criatura humana; el 3º, de la Providencia, el mal y los ángeles; el 4º, de la ética desde el punto de vista de la creación.

La creación no puede ser sino un artículo de fe. Sólo por la revelación podemos saber de una manera cierta que la existencia del mundo y la nuestra es una realidad y no una ilusión y sueño. La creación es un acontecimiento histórico, aunque atestiguado por una narración que no pertenece al género histórico.

Barth reconoce que la imagen de Dios no ha sido destruída por el pecado³³.

4. *El hombre.* La idea de creación incluye no sólo la acción del Crea-

³¹ Cfr. II, pp. 125-152.

³² Cfr. II, pp. 152-164.

³³ Cfr. II, pp. 165-217.

dor, sino también su resultado, la criatura. Estudia Barth la esencia creada del hombre, su condición de creatura en tanto que ella es a la vez *presupuesta y manifestada* por la relación con Dios que la Biblia revela. Insiste en que la naturaleza humana, distinta del pecado y de la gracia, subsiste a través del uno y de la otra; que el pecado, al pervertirla por un mal uso, no destruye su bondad original, y que la gracia la eleva a un nivel superior sin suprimirla. Pero Barth añade que nosotros no conocemos, ni poseemos esta naturaleza, sino en Jesucristo. En nosotros mismos somos pecadores, no tenemos sino una naturaleza pervertida. Pero en Cristo tenemos nuestra verdadera naturaleza tal como Dios la ha creado. El ser del hombre es la historia de una criatura que, elegida y llamada por Dios le responde personalmente.

La estructura fundamental de la humanidad consiste en el encuentro del hombre con su semejante, en la relación del *yo* con el *tú* ³⁴.

El hombre no es un compuesto de alma y cuerpo, sino que es “el alma de su cuerpo”. Barth define la razón por la fe, y la libertad por el amor de Dios.

El P. Bouillard dice que el que quiere ser fiel a la Biblia, admite que la alianza efectuada en Cristo constituye el fin último de la criatura. Pero de ésto no se sigue que se deba deducir de Cristo y de la alianza el sentido inmanente y la esencia propia de esta criatura. Barth tiene razón, dice el autor, cuando concede un lugar central a la distinción entre la naturaleza creada y su destinación o determinación divina. Pero después de haber afirmado acertadamente que la historia de la salvación presupone un sujeto creado, o que la gracia presupone la naturaleza. Barth parece borrar la autonomía del presupuesto por el doble hecho que él subordina el conocimiento del sujeto al de Cristo, y niega a este sujeto el poder de cooperar a su salud. El autor concluye diciendo: “La antropología teológica no tiene por fin propio estudiar el hombre en cuanto que es sujeto y ser en el mundo. Presuponiendo este conocimiento, tiene por misión de decir al hombre que es criatura, que su destino es la comunión con Dios y que él se apropiará este destino abriendo su corazón a la novedad de Cristo y del Espíritu” ³⁵.

* * *

Segunda parte. La respuesta del Hombre.

En la primera parte estudió el P. Bouillard la doctrina barthiana en lo que atañe a la obra de Dios respecto al hombre. En esta segunda parte

³⁴ Cfr. II, pp. 219-263.

³⁵ Cfr. II, pp. 263-286.

(tomo III) estudia la respuesta del hombre. Investiga ampliamente tres problemas principales: 1. La realización subjetiva de la salvación; 2. el conocimiento de Dios; 3. la ética teológica.

1. *La realización subjetiva de la salvación.* El tercer artículo del Credo: "Creo en el Espíritu Santo..." se refiere al hombre que participa activamente a la acción de Dios. Sólo en la fe se puede conocer a ese hombre. La realidad de esta participación es obra del Espíritu Santo.

El reconocimiento de la Palabra de Dios consiste en ceder a la autoridad de otro, y tiene su centro y su razón en aquello que reconoce. No se ve cómo se puede admitir lo que Barth afirma que, en el límite, este reconocimiento no es más un acto humano dependiente del poder del hombre, sino el acto por el cual la Palabra de Dios determina al hombre. Si esto es así, no se entiende cómo el hombre es verdaderamente el sujeto del acto por el cual reconoce la revelación divina.

En la Iglesia se efectúa primeramente la realización subjetiva de la reconciliación, y sólo en el cuadro de la Iglesia se realiza en el individuo por la fe, la caridad y la esperanza. La fe es el acto por excelencia de la vida cristiana. El hecho de creer es secundario respecto al objeto que se cree. La relación del acto de creer con su objeto, o la relación del creyente como tal con Cristo, constituye en cierta manera el centro de gravedad de la teología barthiana. El acto de fe es un hecho cognitivo. El elemento *confianza* no es descuidado, pero no ocupa el primer plano, como acontece en otros teólogos protestantes. Barth tiene presente las teorías de Bultmann, que critica. El P. Bouillard da la razón a Bultmann cuando éste afirma que sólo el creyente recibe la vida en Cristo y que la fe activa es condición de la salud personal.

La dogmática es, en su sustancia, un acto de fe. Ella se esfuerza en repensar en ideas humanas, y de repetir en lenguaje humano aquello que ha sido dicho en la revelación de la realidad de Dios. Es el acto del Credo revistiendo un carácter científico: *Credo, ut intelligam*. La teología no puede constituir un sistema. Su única ambición es narrar fielmente la historia de la acción de Dios. No prohíbe al teólogo *utilizar* la filosofía en el seno de su reflexión. Parece que Barth no se hace una idea bastante exacta de la filosofía y de los servicios que debe prestar³⁶.

2. *Conocimiento de Dios.* Dios no es una potencia de la que antes de creer tenemos un conocimiento que la fe se encargará de corregir y enriquecer. El hombre conoce a Dios en cuanto que está delante de Dios. Este acto depende de otro: saber que Dios está delante del hombre. Siempre

³⁶ Cfr. III, pp. 9-61.

indirectamente está el creyente delante de Dios. El se encuentra delante de *otro* objeto que pertenece a la serie común y que Dios utiliza como un medio para hacerse conocer. La condición del hombre que conoce a Dios en la fe es una condición de gracia. Por esto hay que rezar para que este conocimiento se dé efectivamente. Nuestro conocimiento es siempre obediencia a Dios. Si Barth rechaza la teología natural no es en nombre de una crítica del conocimiento, sino en nombre de la Palabra de Dios. “La posibilidad del conocimiento de Dios reside, de parte de Dios, en el hecho que El mismo es la Verdad y que El se da a conocer al hombre en su Palabra por el Espíritu Santo, como la Verdad. De parte del hombre consiste en que llega a ser, en el Hijo de Dios por el Espíritu Santo, objeto del agrado divino, y de esta manera partícipe de la Verdad de Dios”³⁷. Barth dice que su tesis se opone del todo a la del Concilio Vaticano. Radicaliza ciertamente la doctrina de los Reformadores, pues éstos no condenaron absolutamente todo conocimiento de Dios. El autor estudia a fondo la posición de Barth, analizando la afirmación del Vaticano, varios textos de la Biblia. Su conclusión es adversa a Barth.

En nombre de la Escritura rechaza Barth las pruebas clásicas de la existencia de Dios³⁸.

Estudia Barth detenida y profundamente el argumento de S. Anselmo y admite su valor, pero lo considera como una prueba teológica y no filosófica. El P. Bouillard trata muy extensamente el tema; y según él, la prueba del *Proslogion*, descubierta en la fe, para nutrir la fe, presenta un carácter teológico; pero, porque ella pretende valer independientemente de la fe, reviste también un carácter filosófico³⁹.

No se olvida Barth de las pruebas de Descartes, que rechaza. Cree el P. Bouillard que Barth no ha comprendido perfectamente a este filósofo⁴⁰.

Copiosamente trata Barth el problema de la relación entre lo que nosotros captamos, pensamos y decimos de Dios, y lo que es Dios en sí mismo. De una parte no conocemos a Dios, sino como *Incomprensible*; y por otra parte nuestros conocimientos, nuestros discursos sobre El, son verídicos conforme a la medida de la analogía. El Dios oculto de la Biblia, dice, no debe ser confundido con el Dios desconocido de la filosofía. La incomprensibilidad divina no es una conclusión del espíritu humano, sino una proposición de fe. Igualmente la veracidad de nuestro conocimiento de Dios no es otra que la veracidad de la revelación. La analogía que la mide no es la analogía del ser, sino la analogía de la fe. El P. Bouillard

³⁷ III, p. 80.

³⁸ Cfr. III, pp. 63-139.

³⁹ Cfr. III, pp. 141-170.

⁴⁰ Cfr. III, pp. 170-178.

muestra que Barth ha modificado bastante su concepción del Dios oculto, sin llegar a una doctrina aceptable. Barth admite la analogía entre Dios y la criatura. Rechaza la analogía de desigualdad y la de la proporcionalidad, y acepta la de atribución. Impugna la de atribución intrínseca, es decir, una analogía que pertenezca interiormente y de una manera propia a Dios y a la criatura. El P. Bouillard procura demostrar que la analogía del ser que no admite Barth es la de Suárez, no la de Santo Tomás, que responde precisamente a la posición de Barth, quien no admite un concepto supremo que abarque a Dios y a su criatura.

Todos los católicos, sin embargo, cometerían el mismo error, que es buscar en la analogía el camino de llegar al conocimiento natural de Dios. En el prefacio del primer volumen de la *Dogmática* había escrito: “Tengo la *analogia entis* por la invención del Anticristo, y pienso que por causa de ella uno no puede llegar a ser católico...” La *analogia fidei* que Barth afirma, dice el P. Bouillard, presupone o incluye la *analogia entis*, que pretende rechazar.

Resume el P. Bouillard su extenso estudio sobre el conocimiento de Dios, diciendo que todo cristiano admitirá con Barth que nosotros conocemos a Dios por Dios, sobre el fundamento de la revelación bíblica y en la fe. Pero hay que admitir también que somos *nosotros* los que le conocemos. Por lo tanto, el conocimiento mismo de la fe incluye un conocimiento natural de Dios, susceptible de explicitarse en una *prueba*; y el lenguaje humano, aun el de la Biblia, no es convenientemente relacionado al Dios incomprensible, sino por medio de la negación interna que caracteriza la atribución analógica ⁴¹.

Creemos que no todos los teólogos y filósofos católicos aceptarán tal cual los profundos puntos de vista del P. Bouillard sobre el conocimiento divino. Es interesante lo que dice A. Solignac, que es favorable a las opiniones del P. Bouillard: “con todo hay que añadir una palabra para *legitimar* la costumbre de las Facultades católicas de tratar la teología natural en filosofía: esta costumbre se justifica primeramente porque, histórica y especulativamente, el problema de Dios pertenece a la filosofía; luego, porque este problema exige a cada momento soluciones noéticas y metafísicas; y, finalmente, porque el ateísmo contemporáneo se funda, en buena parte, en bases filosóficas” ⁴².

3. *Ética teológica*. Conocer a Dios es seguir los *caminos* de Dios, es

⁴¹ Cfr. III, pp. 178-217.

⁴² En la reseña bibliográfica del libro del P. Bouillard, *Archives de Philosophie* 21 (1958), pp. 473, 474. La reseña abarca las pp. 469-475.

obedecerle. Esta obediencia, en cuanto anima toda la vida cristiana, constituye la ética teológica. La gracia de Dios es el único fundamento de la moral.

El mandamiento único de Dios se diversifica según que se mire a Dios como Creador, Reconciliador, o Redentor; y paralelamente al hombre como criatura, pecador agraciado, o heredero de la vida eterna. De esta manera se determina dependientemente de la ética general una ética especial o concreta. El mandamiento de Dios es la exigencia de Dios respecto al hombre. La ética teológica es la negación de la ética común. Barth ataca principalmente la ética del protestantismo moderno y del catolicismo. El autor a través de un minucioso estudio de las posiciones de Barth, legitima la actitud tradicional de la teología católica, distinguiendo sin separarlas, y coordinándolas sin confundirlas, la filosofía moral y la teología moral.

La ética especial, según Barth, tiene que seguir la historia de Dios y del hombre, tal como la ha revelado la Palabra de Dios. No tiene que fijarse en otra cosa. Las diferentes etapas de la historia de la salvación: creación, reconciliación, redención, circunscriben las esferas en las que Dios manda y el hombre obedece o desobedece. Prácticamente Barth concede a la ley natural, lo que le rehusa en teoría ⁴³.

El P. Bouillard analiza y critica la determinación de las constantes éticas ⁴⁴. La vida propia de la comunidad cristiana tiene también *una dimensión política*. La caridad exige la participación a la obra política del Estado. El P. Bouillard cree que el interés que manifiesta Barth por la política se debe a su temperamento, a sus convicciones calvinistas y a las circunstancias que le solicitaron. La Iglesia y el Estado, afirma Barth, son dos dominios distintos; pero el reino universal de Cristo los une en estrecho lazo. El Estado pertenece finalmente a Jesucristo y, en su autonomía relativa, está al servicio de la obra redentora. La misión de la Iglesia es distinguir entre Estado justo e injusto, entre orden y arbitrariedad... y, según los casos, dar su apoyo o hacer oposición. La línea política que brota del Evangelio se inclina hacia la democracia. Barth no podía seguir la doctrina de los Reformadores, pues las circunstancias políticas se han modificado profundamente. La doctrina de Barth tiene aspectos luminosos y otros, sujetos a caución ⁴⁵.

En la *Conclusión* el autor toca varios puntos.

⁴³ Cfr. III, pp. 219-242.

⁴⁴ Cfr. III, pp. 242-261.

⁴⁵ Cfr. III, pp. 261-283.

No pocos se preguntan: ¿Barth es un profeta o un sistematizador? Las respuestas no concuerdan en todo. Barth mismo, en el *Römerbrief*, dice que no tiene intención de presentar una nueva teología, sino simplemente un correctivo. Pero después, al dejar su cargo de pastor por la enseñanza, modificó su intención primera. Si miramos, pues, su nueva intención, dice el P. Bouillard, es un profeta que ha querido ser sistematizador, ha querido entrar en la teología *por el hecho mismo* que se sometía al juicio de la Palabra de Dios. Barth quiere comprender la relación entre Dios y el hombre dependientemente de un hecho único: la Encarnación. Quiere elaborar una teología que sea una cristología consecuente. Esto corresponde a una necesidad sentida por no pocos teólogos católicos y protestantes. Aun expresando las más grandes reservas, todo cristiano hará bien de guardar en el espíritu la evocación del acto divino llevado a cabo en Jesucristo, y que, por el Espíritu Santo, toca a cada uno de los creyentes. Pero el desarrollo *sistemático* de Barth, dice el P. Bouillard, no nos ha merecido siempre la misma acogida que el llamado *profético*. El papel que hace jugar a la soberanía de Cristo no salva suficientemente el valor de la consistencia propia del orden natural, ni la parte del sujeto humano en la historia de la salvación humana. Ciertamente que Barth repite que esta historia nos concierne y que estamos incluidos; pero el discurso que la afirma parece flotar muchas veces por encima de nosotros: “un sueño cristológico proyectado en un cielo platónico”. J. Hamer, aludiendo a esta última frase, dice: “El juicio es severo, pero me parece justo” ⁴⁶.

El cristocentrismo de Barth corre el riesgo de velar la referencia de Cristo a Dios. Además, reaccionando contra la idea del *Jesús histórico*, a la cual se limitaba la teología liberal, Barth incurrió, según parece, en el exceso contrario: una concepción dogmática que no salva suficientemente el valor de la historicidad del *hombre Cristo Jesús*. La cristología de Barth reviste un carácter monoactualista: la irradiación de este monoactualismo da, al conjunto de su teología, la apariencia de un *cristomonismo*, *reproche* que no admite Barth ⁴⁷.

El pensamiento barthiano marca en algunos puntos verdaderos progresos sobre los Reformadores. Pero, a pesar de su libertad con respecto a Lutero y Calvino, no se liberó de ellos en el punto crucial en que ellos se desvían del Nuevo Testamento: allí donde excluyen toda cooperación humana a la justificación del pecador. Ha ido más lejos, al confinar en la

⁴⁶ Art. cit. en la nota 2, pág. 444

⁴⁷ Cfr. III, pp. 285-293.

esfera del pecado, el conocimiento natural de Dios, la ley natural de la conciencia y hasta el conocimiento de sí mismo por sí mismo.

Algunos críticos, aun católicos, creen que sus deficiencias se deben a influencias filosóficas. No se pueden negar esas influencias, pero su fuente principal, como él mismo lo dice, es Lutero y Calvino.

Algunos escritores recalcan la influencia de Kant; otros, la de Hegel; algunos, la de la filosofía existencial, etc. El P. Bouillard afirma que su originalidad es irreductible. Barth toma sus principios de los Reformadores con el deseo de hacerlos fructificar de una manera más consecuente en el seno de un nuevo mundo mental.

El autor, antes de poner punto final a su inmenso trabajo, pone de relieve el valor positivo general y actual de la obra. Luego dice que, abstracción hecha de las diferencias confesionales, lo que más le molesta es que, por una reacción masiva y unilateral contra la acogida de la filosofía, psicología y crítica histórica en el seno de la teología liberal, Barth haya adoptado una posición ultra-dogmática que no parece reservar su lugar normal a los criterios humanos de la verdad de un discurso humano: reflexión histórica y análisis histórico. Termina su tesis diciendo: "Si la teología quiere tener un *sentido*, debe renunciar a ser discurso sobre el hombre enunciado desde el punto de vista de Dios; debe mantenerse discurso del hombre que reconoce la presencia de Dios"⁴⁸.

Esta última afirmación difícilmente será aceptada por todos. J. Hamer cree más bien lo contrario. "Reconozcámoslo, dice, con él (Barth): la teología parte de arriba, en un sentido fuerte; es una mirada de Dios sobre el hombre y el universo"⁴⁹.

* * *

Todos los trabajos que hemos leído sobre la tesis del P. Bouillard están de acuerdo sobre sus valores excepcionales, aunque no todos admitan sus puntos de vista, y no falten quienes ponen serios reparos, como se podía prever tratándose de una personalidad heterodoxa tan discutida, y de una tesis inmensa y compleja. Bouyer, por ejemplo, cree que el P. Bouillard, cuyo trabajo es "magnífico en probidad e inteligencia", no dió con la clave de las inconsecuencias típicamente barthianas. Esta no es otra que una concepción *a priori* de las relaciones necesarias entre el hombre y Dios⁵⁰. Sin duda, el mismo P. Bouillard no pretende haber dicho la última

⁴⁸ Cfr. III, pp. 293-300.

⁴⁹ Art. cit. en la nota 2, p. 452.

⁵⁰ L. BOUYER, *Karl Barth vu par le Père Bouillard*, Revue des Sciences Religieuses, Université de Strasbourg, 32 (1958), p. 264. El artículo abarca las pp. 255-264. Pueden leerse además sobre el libro del P. Bouillard: *Un théologien catholique devant*

palabra en todos los numerosos problemas que estudia o meramente toca. Le cabe la gloria afanosamente conquistada de haber abierto amplios y a veces insospechados horizontes de investigación. Su obra por muchos conceptos es de un inmenso valor científico, y una valiosa contribución para el espíritu de la unidad cristiana.

Karl Barth, Études 296 (1958), pp. 112-115; RENÉ MARLÉ, *Une étude sur Karl Barth*, Les Études Philosophiques, 13 (1958), pp. 196-199; las reseñas bibliográficas de HENRI SAINT-DENIS O.M.I., Revue de l'Université d'Ottawa, 28 (1958), pp. 189*, 190*; de P. BURCELIN, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 36 (1958), pp. 178-180; de CH. BAUMGARTNER, Recherches de Science Religieuse, 46, (1958), pp. 107-117.

HISTORIA Y ESCATOLOGIA

Comentario de un libro de Bultmann

Por J. Ig. VICENTINI, S. I. (San Miguel)

VAMOS a comentar la obra de Bultmann, *Histoire et Eschatologie*, en la cual, por primera vez, nos ofrece en detalle su concepción de la historia¹. Este dato pone de relieve toda la importancia del libro, ya que los lectores de las principales obras de Bultmann querían conocer su opinión sobre un tema de tanta actualidad. El autor, conocido en todo el mundo por su famosa teoría de la *desmitologización*, es justamente apreciado por su vasta cultura filosófica y por sus conocimientos en el campo patrístico, historia de las religiones y, sobre todo, en el Nuevo Testamento². Su autoridad en algunos círculos teológicos europeos es comparable a la que tuvo Paul Tillich en los círculos norteamericanos³.

La obra que hoy presentamos, reproduce, casi al pie de la letra, una serie de conferencias tenidas en la Universidad de Edimburgo del 7 de febrero al 2 de marzo de 1955. El texto de estas conferencias se publicó por primera vez, en inglés⁴; un año después en alemán⁵. El texto francés, hecho de acuerdo al original inglés,

¹ Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959. Así consideran la obra críticos como E. TROCMÉ, RHPH., 38 (1958) 302; W. F. ALBRIGHT, JBL., 77 (1958) 244; A. N. WILDER, JBR., 26 (1958) 242; y con razón, ya que Bultmann expone sus propias opiniones al presentar las de los otros. En un principio, habíamos pensado comentar esta concepción de la historia en Bultmann, también desde el punto de vista de la filosofía contemporánea. Ahora nos limitaremos al tema de la *teología bíblica*. Recordemos al menos, como introducción bibliográfica al tema de la filosofía —cristiana— de la historia, P. HENRY, *The Christian Philosophy of History*, Theol. Stud., 13 (1952), pp. 419-439.

² G. MIRCE en su obra *L'Evangile et le Mythe dans la pensée de R. B.* (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959) pp. 376-378), en el apéndice final, ofrece una nota biográfica y bibliográfica de Bultmann; nota que habría que completar con la bibliografía de R. MARLÉ, *Bultman et l'interprétation du N. T.* (cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957) 499-507) en un apéndice que ocupa las págs. 189-195, y con lo que continuamente se publica sobre el tema. Ver, por ejemplo, el apartado que dedica a Bultmann la IZBG, 5 (1956/7) n. 97-112. Nuestra revista Ciencia y Fe se ocupó de Bultmann en las dos referencias ya citadas, y además en vol. 15 (1959) 500 s. Queremos señalar, entre otros escritos, la *Theologie de N. T.* Tübingen, de 1948 a 1953-2ª ed. en 1954; *Das Evangelium des Johannes*, Meyer, Göttingen 1941-2ª ed. 1950; *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, Giessen 1925-2ª ed. 1930.

³ Esta es la opinión autorizada de W. F. Albright en JBL., 77 (1958) 244.

⁴ El título de la publicación inglesa es *The Presence of Eternity: History and Eschatology*. Harper and Brothers, 1957. En las traducciones el subtítulo pasó a título único. El título en inglés parece insinuar la solución dada por el autor al problema.

⁵ *Geschichte und Eschatologie*. Mohr, Tübingen, 1958. Trad. de Eva Krafft. La edición alemana contiene algunas adiciones, en especial diversas referencias al libro de H. J. MARROU, *De la connaissance historique*. Estas adiciones han sido incluidas en la traducción francesa.

contiene una serie de agregados, en especial una serie de referencias a la obra de H. J. Marroux, que habían aparecido en la edición alemana.

El problema del hombre en la historia es como la columna vertebral de todo el libro. Pero, antes de determinar las relaciones entre el hombre y la historia, es necesario aclarar los conceptos de historia y existencia humana; y exponer el paradójico concepto de la existencia cristiana como una existencia al mismo tiempo dentro y fuera del mundo, histórica y escatológica⁶.

Si se trata de la historicidad del hombre y de la relación entre el hombre y la historia, se hace, ante todo, necesaria una aclaración sobre la esencia de la historia y la de su sujeto propio: el hombre. Por eso recorre Bultmann, en capítulos sucesivos, las diferentes concepciones de la historia, desde los orígenes de la historiografía: la antigüedad greco-romana y el Antiguo Testamento. A partir de entonces un nuevo elemento interviene en la comprensión de la historia: la escatología. Bultmann estudia el problema de la escatología en el judaísmo y en el cristianismo primitivo, la historización de la escatología en San Pablo y en San Juan, y su neutralización por el sacramentalismo y la esperanza de la inmortalidad introducidos por la Iglesia. Examina el proceso de secularización de la teología cristiana de la historia en el idealismo y materialismo; traza luego las líneas maestras del historicismo y la naturalización de la historia. En las últimas conferencias presenta el aspecto positivo. Investiga la cuestión del hombre en la historia; a continuación expone la naturaleza y el significado de la historia, y finalmente propone una interpretación existencialista de la historia y de la escatología⁷.

Bultmann analiza con sagacidad los diferentes sistemas de la filosofía de la historia y al mismo tiempo nos propone su propia concepción de la historia. Se nos ocurre preguntar si Bultmann expone con objetividad y exactitud las opiniones de los otros y si llega a dar una respuesta satisfactoria al problema que él mismo plantea.

El libro se presta a muchos comentarios; pero, para no dispersar las fuerzas, vamos a limitarnos a dos de sus puntos, que son los más importantes por el sitio que ocupan en la problemática actual, y por ser como los ejes del libro: *escatología*, y *sentido de la historia*.

El que hojeara una bibliografía sobre el problema escatológico, se daría cuenta cómo el interés por este problema ha ido aumentando en los últimos tiempos, no sólo en función polémica sino en función propia, atribuyéndosele aquel interés y relieve que tuvo en la Iglesia durante muchos siglos. La única diferencia está en la nueva perspectiva que consiste en considerar las *novissima hominis* sobre el fondo de la escatología *universal*. Esta evolución tiene como base dos causas: 1) El desarrollo que ha tenido el tema escatológico en el estudio de la escritura y tradición, desarrollo ocasionado por la polémica antirracionalista, que ha enriquecido el contenido de la teología sobre el tema del escatologismo; 2) El interés que

⁶ J. TERNUS en Schol., 33 (1958) 408. Este autor dedica un serio comentario al libro de Bultmann. En él van apareciendo todos los temas más importantes.

⁷ V. DE CARVALHO en Broteria, 70 (1960) 108, donde se puede encontrar una crítica breve y atinada de la obra.

nuestra época muestra por el problema histórico en general y por la teología de la historia en particular⁸.

Hay un punto preciso en el cual el problema escatológico se inserta en la teología de la historia, y es el modo de concebir la actividad humana en el tiempo a la luz de los principios revelados. El problema más actual en la teología de la historia es el del valor cristiano de la historia profana⁹. La solución a este problema da origen a dos grandes corrientes de pensamiento: la que podríamos llamar terrestre o incarnacionista, y la escatologista¹⁰.

La escatología, juntamente con la tesis del mito, representa un término clave en la teología de Bultmann¹¹. No es pues de extrañar que ese concepto de escatología en la teología de Bultmann haya sido objeto de una tesis especial¹².

La escatología le da a Bultmann la solución del problema que él mismo propone en los primeros capítulos de la obra que comentamos sobre la significación de la historia. Hemos visto, escribe, que el hombre no puede responder a esta cuestión considerando el problema de la significación del conjunto de la historia,

⁸ G. OGGIONI en *Problemi e Orientamenti di Teologia dommatica*, II, p. 967. Sobre esta obra consultar CyF., 15 (1959) 45. Oggioni nos ofrece una interesante bibliografía sobre el problema escatológico del cristianismo. Esta bibliografía es complemento de una exposición sobre el mismo tema, hecha por M. Schmaus, y contiene seis partes, que prácticamente agotan el tema. La bibliografía está muy al día y los comentarios son muy orientadores. A continuación encontramos una exposición sobre el problema escatológico en la exégesis, escrito por F. Ceuppens, y una breve bibliografía comentada, del mismo autor. Sobre el problema escatológico en general: enfoques modernos, planteos, bibliografía, no podemos dejar de citar la nueva edición, recientemente publicada, de la voluminosa obra de M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, IV-2. *Von den Letzten Dingen*, Hueber, München, 1959 (cfr. CyF., 15 (1959) 270 ss.).

⁹ Ver G. Oggioni la cita de la nota anterior, p. 972; y FLICK-ALSZEGHI, *Teologia della Storia*, Greg., 35 (1954) 256-298.

¹⁰ La incarnacionista o terrestre, partiendo de que el misterio de la Encarnación ha consagrado al mundo, pone de relieve el valor positivo del progreso biológico, económico, técnico, etc. La escatológica, insiste sobre la caducidad de todo lo temporal, y su discontinuidad con el Reino de los cielos. Una tercera posición se va abriendo camino entre las dos anteriores. Hay que descartar, según ella, la tesis incarnacionista, por no salvaguardar la trascendencia de lo sobrenatural, y la escatologista extrema, que olvida que los tiempos escatológicos ya han comenzado. Sobre todas estas corrientes y sus representantes; planteos, bibliografía y comentario, ver Flick-Alszeghi en el artículo citado en la nota 9, especialmente págs. 285 ss. Recomendamos también G. COLOMBO, *Escatologismo e Incarnazionismo*. Sc. Cat. 87 (1959) 371 ss. y 401-424. El primer artículo expone las opiniones y el segundo esboza una solución, haciendo ver antes la relación de este problema con otros problemas fundamentales de teología positiva y especulativa como el de la relación entre lo natural y lo sobrenatural.

¹¹ Es una afirmación muy exacta de V. DE CARVALHO en *Broteria*, 70 (1960) 108. Bastaría consultar el índice temático de la *Theologie des NT.* de R. Bultmann, para darse cuenta de lo mismo. El término *Eschatologie* es el más citado: passim, bes. 2 ff.18ff. y así 14 veces más.

¹² J. KÖRNER, *Eschatologie und Geschichte*. Eine Untersuchung des Begriffes des Eschatologischen in der Theologie R. Bultmanns. Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1957, 161 págs. Es una tesis presentada en la Facultad teológica evangélica de la Universidad de Bonn, en verano de 1952. Se publicó recién en 1957, pero el autor ha revisado la obra y completado la bibliografía; y, por no haber hasta el momento otra obra que trate de propósito este tema, mantiene toda su importancia.

porque *no puede situarse fuera de ella*. Pero ahora podemos decir que la significación de la historia *reposa siempre en el presente*. Cuando la fe cristiana concibe el presente escatológico, realiza la significación de la historia. Al hombre que se lamenta y dice: yo no puedo ver la significación de la historia y, por consiguiente, mi vida, ligada a la historia, no tiene sentido, hay que responder: no mires a la historia universal sino a tu propia historia. Cada instante presente contiene la significación de tu historia. Tú no puedes mirar esta historia como espectador, tú debes considerarla a partir de tus decisiones, de tu responsabilidad. En cada instante reposa la posibilidad de que sea el instante escatológico¹³.

La solución propuesta por Bultmann está fuertemente influenciada por su concepción de la fe, concepción que forma el centro de todo el pensamiento de Bultmann, y que se encuentra claramente expresada en una colección de artículos titulada *Glauben und Verstehen*¹⁴. El sí de la fe debe ser una decisión renovada incesantemente, que, aun manteniendo al hombre en la inseguridad completa esencial a la vida humana, lucha sin cesar por encontrar a Dios en el sí de la obediencia. Esta fe, cristiana, lo hará salir verdaderamente de sí y de su falsa seguridad, adhiriendo al acontecimiento anunciado por la palabra de Dios: Dios existe y me perdona mi pecado en Jesucristo. Decisión que es una respuesta a la Palabra, una confesión de mi pecado radical y un pedido de gracia. Y como la afirmación pecadora del yo, niega el tú del prójimo y engendra el odio, la Palabra a la cual se somete la fe es el mandamiento del amor... Estas ideas fundamentales están retomadas de una serie de estudios ulteriores¹⁵. Bultmann transforma la escatología cristiana en una decisión existencial del individuo. Seguramente, dice Albright, hay

¹³ R. Bultmann, en la obra que comentamos p. 132. J. S. Arrieta en un artículo titulado *Aspecto escatológico de la Iglesia en O. Cullmann* Misc. Com. 32 (1959) 205-281, expone los méritos del sistema escatológico de Cullmann, en su respuesta a la escatología consecuente y a la suprahistórica. Con esta ocasión presenta en breve síntesis el pensamiento de Bultmann. Los pasos son los siguientes: el hombre sin fe, se angustia al ver la banalidad de los bienes mundanos a los que se entrega; en cambio la fe lo libera de esta angustia haciéndolo vivir la existencia auténtica que le ofrece el mensaje del NT. En el centro de este mensaje está la Cruz. Hecho histórico en sí, viene también rodeado de la forma mítica, que hace resaltar la importancia de este hecho para la humanidad: en la Cruz se efectúa el juicio liberador de Dios sobre nosotros, que habíamos sucumbido a los poderes de este mundo. Ese juicio nos hace ver nuestra impotencia de hombres pecadores y nos descubre nuestra salvación por la gracia. Al confrontar su existencia con la Cruz, por el acto de fe en el juicio liberador de Dios, el creyente determina en sí una nueva situación que lo lleva hasta dejarse crucificar con Cristo. Y en esta decisión que toma el hombre ante la Cruz, está obrando ya las realidades escatológicas. Para obtener éstas, no hay que aguardar a que llegue el término final de la historia. Por la fe, el tiempo final es algo presente (p. 215-218).

¹⁴ *Glauben und Verstehen*: t. I, Tübingen 1933-2 ed. 1953; t. II, id. 1952.

¹⁵ P. BENOIT, en una crítica a la *Theologie des NT.* de Bultmann, publicada en RBib., 61 (1954) p. 435. J. S. Arrieta en el artículo citado en la nota 13, expone las características de esta fe bultmaniana. La fe desmitologizada, en la muerte de Cristo, no es una fe en este acontecimiento único, sino fe en la invitación que este hecho de la Cruz nos hace a que concibamos nuestra existencia de una manera nueva. Lo que interesa a Bultmann en esta fe es su sentido pedagógico, es decir, el sentido por el que esa fe nos enseña una nueva inteligencia de nuestra existencia (p. 219).

un elemento de verdad en esta solución drástica, ya que cada persona es un espejo de la existencia humana; pero la solución misma no es de ninguna manera bíblica ¹⁶.

Tanto en este capítulo final, como en los capítulos III y IV donde se expone la relación entre historia y escatología en el cristianismo primitivo, en San Pablo, San Juan y la tradición posterior, vemos aflorar las mismas ideas expuestas en la Teología del N. T. y el Comentario a San Juan. Profundo, vigoroso y original en sus ideas, quizá no haya alcanzado Bultmann, en este libro, las alturas de otros escritos suyos ¹⁷.

¹⁶ W. F. Albright, en la cita de la nota 1, p. 248.

¹⁷ Algunos juicios sobre la obra de Bultmann son demoledores. Transcribimos unas ideas de E. Trocmé: la gran erudición de Bultmann, ...su vasta cultura filosófica, sus preocupaciones teológicas, son perceptibles por doquier... Con todo, cuando llega el momento de hacer el cómputo de la cosecha, se advierte que es poca. A fuerza de aplicar la famosa reducción existencial, la historia y la escatología acaban por desaparecer. Sólo queda una gnosis moderna, fascinante, es cierto, pero tan esotérica, individualista y estéril como su antepasado de hace dos mil años... Hay que estar reconocidos a Bultmann por este último esfuerzo de reflexión que ha realizado... pero si se busca una teología de la historia, a la medida de nuestro tiempo, más valdría acudir a un Cullmann, un Niebuhr o un von Balthasar (cfr. la cita de la nota 1).

Por su parte V. de Carvalho, reconociendo la sutileza de los análisis de Bultmann, y su esfuerzo por situar la problemática histórica en las categorías de la filosofía existencialista, le reprocha el no haber llegado a ninguna solución satisfactoria por haber reducido toda la realidad de la historia a *mi* historia o, más exactamente, a los momentos históricos que constituyen cada una de mis decisiones existenciales (cfr. la cita en la nota 1).

PARA UNA ANTROPOLOGIA METAFISICA

I. EL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE KARL RAHNER

El cristiano descansa en una seguridad que no conoce el pensador que se encuentra abandonado a sí mismo: "Hemos comenzado a filosofar por puro gusto y de pronto hemos descubierto nuestra desnudez. Desde entonces filosofamos por necesidad de nuestra redención"¹.

Toda la filosofía no-cristiana lleva aquel duro acento de lo trágico que la hace tan desmesuradamente seria. Pero, en el fondo de aquel "filosofar por la necesidad de nuestra redención", laten las preguntas que inquietan a todo hombre. Esta problemática es auténtica. Desde ella arranca también el pensamiento de Karl Rahner².

La reedición de su obra *Geist in Welt*³ nos permite conocer aquel punto de partida filosófico que presenta dos características bastante raras: arraigo en la tradición, y absoluta actualidad e inquietud personal en la posición de los problemas⁴.

¹ Citado por P. Wustr, *Der Mensch und die Philosophie*.

² El orden *filosofía-teología* se manifiesta no sólo en las obras teológicas de Karl Rahner, sino que también en la sucesión misma de sus publicaciones. La primera obra, *Geist in Welt*, aparecida en 1939, es un estudio filosófico sobre el conocimiento finito. La segunda, *Hörer des Wortes*, que vio la luz un año más tarde, es una fundamentación de la filosofía de la religión, o más bien, como estima Heinrich Fries (cfr. *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*. Heidelberg, Kerle-Verlag, 1949), una teología fundamental, que apunta a la teología a la vez que se basa totalmente en los resultados de la anterior. Todo ello corresponde a su visión del hombre como: *cuerpo-espiritu-gracia*.

³ RAHNER, K., *Geist in Welt, zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*; Kösel, München, 1957, 413 págs.

⁴ Cfr. BALTHASAR, H. Urs von, *Grösse und Last der Theologie heute*; Wort und Wahrheit 10 (1955/II) 531-533. Y también Schol. XV (1940) Recensión a Geist in Welt (de Vries) p. 404 y ss.

Rahner realiza en esta obra (y en todas sus obras en general) una vuelta a Sto. Tomás que puede ser un ejemplo para el filósofo cristiano. Toma los pensamientos fundamentales del Aquinate, prescindiendo de los comentadores o de opiniones de escuela: "Esta vuelta a Sto. Tomás se realiza en un proceso, el cual, aunque no nuevo en la historia, es notable para los tiempos actuales... Rahner toma de las obras de Sto. Tomás, sin respetar mucho su orden histórico, los pensamientos fundamentales, típicos, coherentes y sobre todo dinámicos... Más bien procedió Rahner con Sto. Tomás de una manera semejante como éste con Aristóteles"... "GREITEMANN, N., *Karl Rahner, Thomas und Thomismus*, Wort und Wahrh. XIII (1958/II) 559 y s.

En general habrá que decir que Sto. Tomás no sistematizó el pensamiento filosófico (entendiendo por sistema una obra ya acabada, una "Summa Philosophica", cerrada sobre sí misma). Realizó una síntesis dinámica y abierta. Únicamente entendiéndolo así el pensamiento de Sto. Tomás, puede vivir éste y ser actual. Cfr. JANSEN, B. *Moderne Denker und Neuscholastik*, Stimmen d. Zeit, 112 (1927) p. 181 y ss.

En efecto, Rahner se atreve a poner en duda todas aquellas tesis con sus soluciones que han pasado de mano a mano y de siglo a siglo sin que hayan sido mayormente justificadas. No es de extrañar que así hayan perdido de vitalidad y de calor existencial. A ello se debe en parte que Heidegger pueda hablar de "olvido del ser" en la filosofía occidental. Pero aquí se repiten ideas que va son lugares comunes —gracias a Dios.

La pregunta por el ser

Rahner filosofa desde Santo Tomás. Saca las ideas del Aquinate de su cristalización secular, y piensa con ellas dentro del idealismo (Fichte) y la fenomenología (Heidegger)⁵, para encontrar realmente una respuesta a las preguntas planteadas por la realidad misma: "El hombre pregunta. La pregunta es aquel factum de la existencia humana que no puede en absoluto ser reducido a otro hecho... De esta manera se revela el preguntar como el único *tener que hacer*, la única necesidad a la cual está atado el hombre que pregunta, el único círculo en el cual está apresado su preguntar, la única aprioridad que le guía. El hombre pregunta *necesariamente*"⁶.

El hombre no sólo es capaz de plantearse la pregunta por el ser, sino que debe paltearla. Y en ella incluye la pregunta por sí mismo: "La pregunta por el ser es la única que el hombre no puede evitar, la única que debe preguntar si realmente quiere *ser* él mismo... En la afirmación de que la pregunta es una necesidad en la existencia humana, está incluida su propia conversión ontológica cuyo resultado dice: el hombre existe como pregunta por el ser"⁷.

Pero esta pregunta por el ser, en su totalidad, no puede partir de la nada, ni de un punto de partida libremente elegido por el hombre, lo cual significaría que el hombre ya se encuentra en la posesión del ser en su totalidad. Rahner, al resolver este problema, nos conduce al centro de su tema: *El hombre se encuentra en el mundo y ante los entes intra-mundanos*. Este es el lugar de donde parte y se desarrolla necesariamente su metafísica: "Esto es seguro: el hombre se encuentra ante el ser en su totalidad, en cuanto que se halle en el mundo. El *status praesentis vitae quo possibili corpori coniungitur* es el único lugar conocido

Ejemplar es también el modo de actualizar el pensamiento de Tomás seguido por Pieper. Citamos solamente una obra: PIEPER, J., *Hinführung zu Thomas von Aquin* (zwoelf Vorlesungen) Koesel, Muenchen, 1958, 246 págs. Sobre Pieper y su tomismo, cfr. Wort und Wahrheit, XIV (1959/II) p. 636.

⁵ Cfr. BALTHASAR, H. Urs von, Recensión a la obra *Geist in Welt*, ZkTh, 63 (1939) 375 y s.

STEINBERG, en su obra *Grundfragen des menschlichen Seins*, München-Basel, Reinhardt, 1953 (116 pp.), ha demostrado que ya en Fichte se encuentran las ideas principales de la filosofía de la existencia: unión radical del espíritu con la sensibilidad como materia de la autorrealización, o en la sencilla fórmula heideggeriana: hombre como *ser-en-el-mundo*.

Para Heidegger el único método viable para una ontología es el fenomenológico. Este pensamiento invitaría a una reflexión sobre el axioma escolástico: *operari sequitur esse*, tomado no como nexo causal (el efecto debe ser proporcional a la causa) sino como *manifestación del ser*. El obrar *implica* el ser.

⁶ *Geist in Welt*, op. cit., p. 71.

⁷ *Geist in Welt*, op. cit., p. 76.

por Sto. Tomás desde el cual el hombre pregunta por el ser. El hombre de Sto. Tomás vive en la tierra, y no le es dado cambiar este lugar por otro en el cielo, según su gusto... Desde este lugar hace metafísica el hombre”⁸.

Pero el hombre en su *saber acerca de mundo* (Wissen von der Welt) no se experimenta sólo como *ser-en-el-mundo* y por lo tanto atado, sujetado al ser que es mundo, sino que preguntando trasciende hacia el ser en su totalidad. Saber y preguntar implican el conocer, de manera que se manifiesta una relación íntima entre conocer y ser, entre la metafísica del conocimiento y la metafísica del ser⁹. Desde allí resultan las dos preguntas fundamentales, propuestas por Rahner:

1) La pregunta por la unidad del conocimiento humano del mundo (conocimiento inmanente y trascendente a la vez).

2) La pregunta por la relación entre el conocer y el ser en general, ya que en esta relación reside la posibilidad de la pregunta por el ser en su totalidad¹⁰.

El conocimiento como subjetividad del ser

Sólo se puede preguntar por algo que de alguna manera es ya conocido, por lo menos inicial —o implícitamente—. La pregunta por el ser revela, pues, un cierto pre-conocimiento del ser: *quidquid enim esse potest, intelligi potest*¹¹.

Existe así una relación fundamental entre ser y conocer, relación que resultaría inexplicable si fuese tan sólo una relación posterior, accidental: “*Intellegibile enim et intellectum oportet proportionata esse* (pero no sólo esto, sino también) *et unius generis* (de un mismo y único origen) *cum intellectus et intelligibile in actu sint unum* (porque de otra manera no se podría explicar la posibilidad de la unión que se da entre el ser y el conocer en el conocimiento actual)”¹². De

⁸ *Geist in Welt*, op. cit. p. 76.

⁹ En la misma relación se funda también Lotz. También él, para llegar a una respuesta a la pregunta: ¿Qué es el ser?, hace metafísica del conocimiento: cfr. *Das Urteil und das Sein*, Berchmannskolleg, Pullach, 1957, XXIII-218 pp. Un comentario a esta obra se encuentra en: *Ciencia y Fe*, 14 (1958) pp. 326 y ss. (M. Virasoro, S. J.) y en: *Sapientia*, 14 (1959) pp. 224-229 (Guido Soaje). Quisiéramos indicar también otra obra del mismo autor, donde desarrolla una metafísica de la actividad humana, reveladora del ser: *Metaphysica operationis humana* (Univ. Gregoriana, Roma, 1959).

¹⁰ *Geist in Welt*, op. cit. p. 77.

¹¹ Cfr. *Geist in Welt*, op. cit. p. 81; S.C.G. II, 98. Aquí está el punto de unión entre el pensamiento platónico y el pensamiento aristotélico.

Para el pre-conocimiento como *memoria metafísica*, cfr. LOTZ J. B. *Meditation, der Weg nach Innen*, Knecht, Frankfurt/Main, 1954 (146 pp.) cfr. FIORITO M. A., *Memoria-Imaginación - Historia en los Ejercicios de S. Ignacio de Loyola*, *Ciencia y Fe*, 14 (1958) p. 211 y ss. Cfr. también NINK C. *Zur Grundlegung der Metaphysik*, Herder, Freiburg, 1957, pp. 124-125 con la nota.

Para el pre-conocimiento como *pre-entendimiento* (apriori kantiano) cfr. HOLLENBACH J. M. *Sein und Gewissen*, Grimm, Baden-Baden, 1954, cap. III: *Sein und Wissen um Dasein*, p. 160 y ss.

¹² *Geist in Welt*, op. cit. p. 81/82. La relación conocer-ser aparece como una ampliación del principio de identidad propuesto por Parménides: “...porque al no-ser no puedes conocer ni expresar, puesto que una misma cosa es *pensar* y *ser*” citado por HOLLENBACH J. M., *Der Mensch der Zukunft*, Knecht, Frankfurt, 1959 (452 pp.) p. 66.

Cfr. HEIDEGGER M., *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957. Heideg-

ahí que Rahner pueda decir que conocer es la subjetividad del ser: "Conocer es el *ser-consigo* (*Bei-sich-sein*) del ser, y este *ser-consigo* es a la vez el ser del ente" ¹³. Cuanto más un ente es con-sigo (cuanto más alto conocimiento posee) tanto más ser posee. El grado del conocer como subjetividad del ser es un índice para el grado de ser de un ente: "La potencialidad de ser (entidad) de un ente está determinada para Sto. Tomás por la *reditio super seipsum*, es decir, según el grado de la posibilidad que tiene un ente de *ser consigo*" ¹⁴.

También el hombre tiene, en cuanto que es ente, una potencialidad de ser que le es propia, y por lo tanto también un conocimiento único ¹⁵. Pero aquí surge un problema: su experiencia revela una innegable dualidad cognoscitiva: por un lado se encuentra en la posesión de mundo, es con el mundo; por el otro lado, sin embargo, sobrepasa el ente intramundano, preguntando por el ser en su totalidad: "Si llamamos sensibilidad (*Sinnlichkeit*) al *ser-con-una-cosa-en-su-aquí-y-ahora*, e intelecto al saber acerca del ser en su totalidad, entonces podemos decir que la pregunta fundamental se dirige a la posibilidad interna de la unión entre intelecto y sensibilidad" ¹⁶. O interpretando el conocer como subjetividad del ser (*ser-consigo*): la sensibilidad es el *ser-consigo* como *ser-con-lo-otro*, y el intelecto el *ser consigo* como *ser-contra-lo-otro*: "Si llamamos al *ser con-sigo* como *ser-con-lo-otro* sensibilidad, y el *ser consigo* como *ser-contra-lo-otro* intelecto, se habrán de tratar los siguientes problemas: 1) el único conocimiento como sensibilidad: *praesentia mundi*. 2) el único conocimiento como pensar: *oppositio mundi*. 3) el único conocimiento en su unidad misma: *conversio ad phantasma* ¹⁷.

El único conocimiento como sensibilidad

La fórmula *ser-consigo como ser-con-lo-otro*, resulta evidentemente contradictoria. Pero también en la sensibilidad ha de verificarse la identidad: *conocente-conocido* (*sensibile in actu est sensus in actu*) ¹⁸.

La antinomia entre el conocimiento como subjetividad del ser, *ser-consigo*, y el conocimiento sensible como *ser-con-lo-otro* (es decir: conocimiento cuyo objeto propio es *lo otro*) encuentra su solución únicamente en la receptividad del conocimiento sensible: "el que conoce es el ser mismo de lo conocido" ¹⁹. En otras palabras: el objeto exterior ha de entrar en el medio de la sensibilidad, lo cual

ger M. en *introducción a la Metafísica* (Ed. Nova, Buenos Aires, 1956, 236 pp.) expone el camino que recorrió el pensamiento occidental de Parménides hasta el idealismo alemán, desde la identidad de pensar-ser (identidad ontológica) a través de la separación pensar-ser hasta la identificación del ser con el pensar en el pensar (la *idea pura*). Cfr. Lotz J. B., *Zu M. Heidegger's Einführung in die Metaphysik*, Schol. 29 (1954) pp. 387-395.

¹³ Traducimos el *Bei-sich-sein* por *ser-consigo*, porque creemos que expresa mejor la idea de la subjetividad del ser, contenida en el: *Bei-sich-sein*. Cfr. *Geist in Welt*, op. cit. p. 82.

¹⁴ *Geist in Welt*, op. cit. p. 82.

¹⁵ Cfr. *Geist in Welt*, op. cit. p. 79: Die Einheit der metaphysischen Erkenntnis, y p. 90.

¹⁶ *Geist in Welt*, op. cit. p. 79.

¹⁷ *Geist in Welt*, op. cit. p. 90.

¹⁸ S. Th. I, q. 14, a. 2, corp. Cfr. *Geist in Welt*, op. cit. p. 99 y ss.

¹⁹ *Geist in Welt*, op. cit. p. 92.

se lleva a cabo mediante la *species sensibilis*²⁰. Esta no es otra cosa que la “auto-realización del objeto sensible en medio de la sensibilidad”²¹. Ella llega a ser conciente, no por medio de una *species expressa*, formada posteriormente a causa de la *a-fección* de los sentidos, sino porque la sensibilidad la acoge como propia, produciéndola según su mayor potencialidad de ser. O mejor: “...el objeto sensible, en cuanto que es *extra animam*, entra en la sensibilidad, adquiriendo en su medio aquella potencialidad de ser que dice conciencia”²².

Esto sólo es posible porque la *sensibilidad misma está ya en posesión de mundo*: “...es de por sí —como *actus materiae* de tal potencialidad de ser— posesión de mundo”²³. De esta manera se puede concluir que “la sensibilidad es el *ser-consgo* de una realidad de ser (forma) en su entrega a lo otro de la materia en cuanto forma de un *suposito* de la materia”²⁴.

De lo anterior resulta también la estructura apriorística de la sensibilidad: “Porque el apriori del conocimiento ha de estar fundado necesariamente en la estructura del ser, y porque la unión *onto-lógica* de conocente y conocido ha de respetar la interior estructura de ser de lo conocido, por esto el apriori del conocimiento no *en-cubre* la naturaleza de los objetos posibles sino que la *des-cubre*”²⁵.

Los dos apriori del conocimiento sensible son: el tiempo y el espacio; no formas meramente subjetivas sino específicas del ser intra-mundano²⁶.

²⁰ Sto. Tomás habla de una expansión del ser formal de los cuerpos en el medio del aire. Esto se puede —según Rahner (cfr. *Geist in Welt*, op. cit. p. 100 y ss.)— aplicar al conocimiento sensible: los cuerpos expanden su ser formal en el medio de la sensibilidad.

²¹ *Geist in Welt*, op. cit. p. 100: *Species sensibilis als Selbstvollzug des sinnlichen Gegenstandes*.

²² *Geist in Welt*, op. cit. p. 106.

Desde esta idea es posible intentar una explicación filosófica del sentido del ser material: el ser material forma parte de la persona humana. El mundo material encuentra su realización plena en el hombre: “No adquiriendo el creador —según el pensamiento cristiano— un nuevo conocimiento mediante la creación, no tendría sentido tampoco la creación de un mundo material sin la creación de un ser capaz de conocer y de reconocer, es decir: sin un ser *espiritual-material*. El mundo material pertenece por lo tanto a la persona humana, la cual es su imagen ejemplar. Conociéndose el hombre a sí mismo mediante el mundo material... y *des-arrollándose* en el uso recto del mundo, llega el ser material recién a su ser propio”.

HOLLENBACH J. M., *Philosophie zwischen Ost und West, der Strukturwandel im Selbstverständnis des Menschen*; Wort u. Wahrheit (1956/1) pp. 375-379

Desde allí es posible también una fundamentación más metafísica al pensamiento especialmente ruso de la unidad *materia-espíritu* (no en el sentido pan-materialista ni pan-espiritualista, si bien estos dos extremos constituyen su peligro).

Cfr. SZYLKARSKI, *olowiews Philosophie der All-Einheit*, Kaunusverl., Bonn, 1932 (XVI-497 págs.).

²³ *Geist in Welt*, op. cit. p. 107.

²⁴ *Geist in Welt*, op. cit. p. 138.

²⁵ *Geist in Welt*, op. cit. p. 110.

Esta idea lleva a una superación de Kant. Fué Maréchal quien intentó integrar el pensamiento kantiano en la escolástica, con mucho acierto. Rahner se basa en los estudios de Maréchal. Cfr. DE VRIES, LOTZ, etc. *Kant und die Scholastik heute*, Pullacher Philosophische Forschungen T. I.; Verlag Berchmannskolleg, 1957; cfr. Ciencia y Fe, XIV (1958) 323-26 (M. Virasoro S.J.).

²⁶ Cfr. *Geist in Welt*, op. cit. pp. 110 y ss.

El único conocimiento como intelecto

La sensibilidad es *praesentia mundi*, y como tal se encuentra en una posición *entre-media* entre la autoposición plena y la total entrega a lo otro de la materia. Ella no puede separarse de su *objeto*, objetivarlo en una *reditio super seipsum*, la cual se realiza únicamente en la abstracción obrada por el intelecto: “El sujeto se constituye primariamente a sí mismo, sacando precisamente el contenido del concepto universal de la in-distinción sensible entre sujeto y objeto; recién volviendo sobre sí mismo llega a poseer un *ob-jeto*, al cual puede referir lo que, al llevarlo consigo en su vuelta sobre sí mismo, se convierta en concepto universal”²⁷. De esta manera se puede decir que “la *abstractio*, como conquista del concepto universal, es la realización de la *reditio* (subiecti) *in seipsum*”²⁸.

La cognoscibilidad, en general, es el ser de algo en cuanto que puede entrar en la zona de identidad *ser-conocer*²⁹. Ahora bien: en el conocimiento sensible nos hemos encontrado con un *sensible actu*, es decir con la forma (lo que puede ser conocido) en cuanto *actus materiae*. Pero como tal ya es “concretizada por su materia en un suposito determinado, aún antes de ser conocida”³⁰. El *sensible actu* no puede entrar, por lo tanto, en la zona de identidad *ser-pensar*; es decir, no puede convertirse en *intelligibile actu*; ni éste, en cuanto que dice universalidad, puede ser recibido pasivamente desde la sensibilidad. Es el intelecto agente que —obrando en el fantasma mismo— abstrae la forma universal del concreto³¹.

¿Cómo es posible aquella abstracción en la cual se conoce la forma —conocida al mismo tiempo como concretamente limitada— como trascendiendo la concretización? “El intelecto agente es la potencia de la *abstractio*, de la comprensión de lo universal desde lo concreto de la sensibilidad”³², que debe traspasar desde ya todas las concretizaciones, no sólo en el ámbito del espacio y del tiempo, sino en el horizonte del ser en cuanto tal. En otras palabras: la posibilidad de conocer el fantasma —del cual toma su contenido la *species intelligibilis*— como coarctatio formae per materiam, reside justamente en aquel *excessus* al ser en cuanto tal del intelecto agente³³. Las formas aparecen de esta manera como potencias que “lími-

²⁷ *Geist in Welt*, op. cit. p. 134.

²⁸ *Id.* p. 134.

²⁹ Cfr. *Geist in Welt*, p. 147.

³⁰ *Geist in Welt*, op. cit. p. 146.

³¹ Cfr. *Geist in Welt*, op. cit.: *Intellectus agens als apriorische Möglichkeitsbedingung der Erkennbarkeit einer forma materiae*, p. 147 y ss.

³² *Geist in Welt*, op. cit. p. 196.

³³ Cfr. *Geist in Welt*, p. 156-209. Rahner desarrolla en esta misma parte, con motivo del “*excessus* al ser en cuanto tal”, una interpretación del ser que tiene mucho de común con la de Lotz, en *Das Urteil und das Sein* (cfr. más arriba, nota 9 de nuestro trabajo). No pudiéndonos detener aquí, quisiéramos señalar, sin embargo, su importancia, también para prevenir ciertos equívocos que podrían presentarse al lector a causa de este resumen.

Este *excessus* al ser (el cual no es objeto del intelecto, sino justamente dirección del *excessus*) ocurre en el juicio (el cual presenta la abstracción metafísica, es decir, la de tercer grado). De esta manera es posible la “avaluación del ser que posee el objeto real de un juicio”; lo que significa que los objetos de nuestros juicios no sólo se distinguen según sus determinaciones esenciales, sino según su *esse* mismo. Cfr. *Geist in Welt*, op. cit. p. 188.

tan el ser, como fundamento y expresión de que el *esse* no está presente con toda su plenitud en un concreto singular”³⁴.

Existe una teoría que afirma la obtención de la esencia universal mediante la comparación de dos concretos. Pero una comparación tan sólo es posible si se capta anteriormente una semejanza fundamental entre los dos concretos, entre los cuales se establece la comparación.

Las formas de los dos concretos, captados sensiblemente, pueden ser hallados semejantes o iguales porque están en relación con una unidad que “como no-compuesta precede a la constitución de la unidad de lo común entre los dos concretos”³⁵; es decir, porque son captadas como potencias que limitan el único *esse* a! cual se extiende el *excessus* del intelecto agente”³⁶.

Informando el intelecto agente con aquel *esse* —la luz del intelecto agente— del fantasma, se realiza la abstracción: “la luz (del intelecto agente) es lo que produce los *intelligibilia actu*. Y siempre que se da un *intelligibile actu*, se realiza la abstracción... El intelecto capta la determinación singular de la sensibilidad (fantasma), en su dirección a la totalidad de los objetos posibles, es decir al *esse*, captando así la determinación sensible como *ens*. Y en cuanto que comprende aquel material de la sensibilidad bajo su dinamismo ex-cesivo al *esse*, ilumina aquel material, dándole las estructuras metafísicas de *ens*, expresadas en los *prima principia*; su propia actualidad llega a ser la del *intelligibile actu*, dando a conocer de esta manera lo universal en lo sensible”³⁷. Realizándose la abstracción “como conquista del concepto universal”, se realiza al mismo tiempo la *reditio* (subiecti) *in se-ipsum* ³⁸.

Además: si bien el *esse* captado en el *excessus* es limitable se co-afirma siempre —como condición del conocimiento mismo— la existencia de un Ser Absoluto: “...puesto que aquello se co-afirma que puede entrar como *objeto posible* en la amplitud del *excessus*. Un ser absoluto llenaría por completo aquella amplitud”. Ib. p. 189 y ss. De ahí resulta que el *intellectus agens* es “el lugar metafísico donde encuentra el espíritu finito su abertura hacia Dios y su dependencia de El”. Ib. p. 232.

En su obra *Hörer des Wortes* (Pustet, Salzburg, 1940) Rahner desarrolla una problemática filosófica y teológica de la *potentia oboedientialis*, en base a la teoría del *excessus* del intelecto agente: la aptitud para la revelación (tema de la teología fundamental y —en cuanto esta aptitud es ontológica— también de la filosofía de la religión) consiste justamente en la abertura del hombre a todo ser posible (en el *excessus*).

¿Cómo habrá que entender entonces aquel *excessus*, si la revelación es verdaderamente una nueva manifestación de ser y no sólo (como piensan los modernistas) explicitación de algo implicado ya en el *excessus*, de algo *pre-conocido*?

El horizonte del ser aparece en realidad abierto, ilimitado, de manera que se puede esperar (se debe esperar) una nueva manifestación del ser por parte de Dios. es decir, una auto-manifestación de Dios. De esta manera aparece el *excessus* como abierto: es decir como un: *deber-escuchar* (*ob-oedire*). Cfr. ZKTh. 63 (1939), p. 375 y ss. *recensión a la obra de Rahner: Geist in Welt*, donde Urs von Balthasar (el recensor) reseña las ideas principales de la filosofía de religión de Rahner en conexión con las de *Geist in Welt*. Cfr. también: FRIIS H., *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart* (cfr. más arriba, en el presente trabajo, nota 2).

³⁴ *Geist in Welt*, op. cit. p. 170 y s.

³⁵ *Geist in Welt*, op. cit. p. 217.

³⁶ Cfr. *Geist in Welt*.

³⁷ *Geist in Welt*, op. cit. p. 231.

³⁸ Cfr. *Geist in Welt*, Die abstractio als reditio completa, p. 232 y ss.

El único conocimiento en su unidad misma

El conocente intelectual ha llevado a cabo en la abstracción la separación sujeto-objeto. Se ha opuesto al mundo, conquistándose a sí mismo: "llamamos pensar, intelecto, la capacidad del único pensamiento humano de preguntar por lo que en la sensibilidad se había dado como lo otro, de objetivarlo, convirtiendo de esta manera al conocente realmente en sujeto, es decir en aquel que *es-con-sigo mismo* y no con lo otro, en aquel que sabiendo está en sí mismo" ³⁹.

Pero justamente en aquella *oppositio mundi*, se manifiesta el doble movimiento del único conocimiento humano del mundo: "entregado al mundo por la sensibilidad, conquista el hombre su propia posición humana tan sólo en un repliegue desde esta entrega; pero al mismo tiempo se posee a sí mismo únicamente oponiéndose al mundo en una conversión hacia él" ⁴⁰. De esta manera aparece la sensibilidad misma como arraigada en la espiritualidad específica del hombre, cuyo conocimiento total brota de lo que Sto. Tomás llama *intellectus possibilis*: "En el capítulo precedente había sido el *intellectus agens* el título bajo el cual habíamos buscado aquello que nos hizo comprender al conocimiento humano como espiritual. Ahora es el *intellectus possibilis* que nos hará comprender aquel espíritu como humano; y desde el *intellectus possibilis* brota el conocimiento humano como un todo" ⁴¹.

La *posibilidad* del intelecto posible se refiere a aquella de *ser-actualmente-con-sigo*. Esto quiere decir que el intelecto mismo —como espíritu— ha de hacerse posible la conquista de sí mismo.

El espíritu humano, sin embargo, no es *con-sigo* desde un comienzo, sino que se conquista su *ser-con-sigo*, encontrándose a sí mismo al recibir lo otro de la materia. Anteriormente se ha visto que el conocimiento receptivo de lo otro como otro es la sensibilidad. De ahí se sigue que el intelecto sólo puede hacerse posible la conquista de sí mismo en cuanto que se convierte en sensibilidad. Pero el intelecto no puede perderse en la sensibilidad, puesto que la *reditio completa* exige como posibilidad propia que esté libre de materia. Por esto se puede decir que la sensibilidad brota del intelecto posible como capacidad de éste: "...la conversión del intelecto en sensibilidad se puede comprender únicamente de esta manera: el intelecto posible deja brotar la sensibilidad desde sí como capacidad suya, pero sin perderse en ella totalmente; el intelecto posible guarda de esta manera la sensibilidad como capacidad suya, pero a él subordinada, poniéndose él mismo como capacidad no-sensible al lado de la sensibilidad" ⁴². La sensibilidad como *ser-con-lo-otro* del *ser-con-sigo* es así "la conversión desde ya realizada del intelecto a lo otro" ⁴³.

Ahora bien, la amplitud receptiva del *intellectus possibilis* debe ser la misma que la del *intellectus agens*: el ser en cuanto tal, el *esse* en su ilimitación negativa. Y la sensibilidad, en cuanto capacidad que brota del intelecto mismo, debe parti-

³⁹ *Geist in Welt*, op. cit. p. 144.

⁴⁰ Cfr. *Ibid.* p. 130.

⁴¹ Cfr. *Ibid.* p. 245.

⁴² *Geist in Welt*, op. cit. p. 252.

⁴³ Cfr. *Ibid.* p. 252.

cipar en alguna manera de esta amplitud: "El acto de la sensibilidad misma es un momento del acto *ex-césivo* al ser... Aquí hay que tomar en cuenta lo que se ha dicho anteriormente de la sensibilidad: ella es de por sí posesión del mundo; en ella se realiza la entrada al mundo, abierta por el espíritu para él mismo, como podemos añadir ahora". Esta posesión de mundo es, por lo tanto, posesión de mundo por parte de un espíritu en cuanto que "lleva en sí el deseo por el ser en su totalidad" ⁴⁴.

Conclusiones para una antropología metafísica

El grado del conocer como subjetividad del ser (*ser-consigo*) es un índice para el grado de ser del ente. El intelecto posible —como "fundamento sustancial del intelecto (tanto *posible receptivo* como *agente-espontáneo*)"— revela una potencialidad de ser que puede ser definida como: *conversio ad phantasma*. Es decir: *intelecto que se convierte en sensibilidad para realizarse como espíritu* ⁴⁵.

El hombre mismo aparece así como *ser-en-el-mundo* y *ser-trascendiendo-al-mundo* a la vez. Y esta duplicidad esencial podría significar que todo el conocimiento humano no está sino para la auto-afirmación vital del hombre "preocupándose, luchando y gozando de esta tierra" ⁴⁶, puesto que el conocimiento humano es primariamente intuición, e intuición sensible, de manera que el pensar mismo parece estar únicamente al servicio de esta intuición sensible ⁴⁷.

Pero, en realidad, sólo conocemos el mundo de una manera objetiva: conociéndolo se ha constituido en ob-jeto, y constituyéndose en objeto se ha realizado la *reditio subiecti in se-ipsam*: "saliendo al mundo, hemos entrado en nosotros mismos" ⁴⁸; y "toda salida al mundo se revela como llevada por el deseo del espíritu

⁴⁴ Cfr. Ibid. p. 288. Conviene recordar aquí todo lo dicho sobre el "*excessus intellectus agentis* al ser en cuanto tal", el cual es manifestación del deseo del espíritu por el ser en su totalidad.

⁴⁵ Dios mismo —para darse a conocer a los hombres— se ha hecho sensibilidad (cfr. "lo que fué desde el principio, lo que oímos, lo que vimos con nuestros ojos, y contemplamos, y palparon nuestras manos..." Juan, I, 1.), para que lo podamos encontrar allí donde se nos abre la puerta hacia Dios: el mundo, como lugar donde acontece la realización del hombre en su tendencia a lo absoluto. El mismo mundo es el lugar donde el hombre hace su metafísica, porque le es *manifestación del ser*. Cfr. *Geist in Welt*, op. cit. p. 76, y 405 y ss.

⁴⁶ Este es el pensamiento fundamental que desde el positivismo y Feuerbach ha alcanzado a Marx, y que sobrevive no sólo en los marxistas rusos (objetividad del conocimiento, pero en sentido sólo *práctico*), sino también en algunos existencialistas de nuestro tiempo.

⁴⁷ Cfr. *Geist in Welt*, op. cit. p. 405 y ss. Esto parece ser el razonamiento de Kant y de Heidegger. Cfr. De Vries, Lotz, etc. *Kant und die Scholastik heute* (cfr. nota 25 del presente trabajo) especialmente cap. II: *Die Transzendente Methode in Kants Kritik der reinen Vernunft und in der Scholastik*, por Lotz.

⁴⁸ *Geist in Welt*, op. cit. p. 406. Esto tiene su importancia para el encuentro entre Dios y el hombre: "Para que podamos escuchar si Dios nos habla, es necesario que sepamos que El existe. Para que su palabra no se dirija al que ya sabe, es necesario que El esté oculto. Para que Dios hable a los hombres, es necesario que lo haga allí donde el hombre se encuentra: en el lugar terrenal. Entrando el hombre (*convirtiendo se ad phantasma*) en el mundo, se ha realizado para él la abertura del ser en cuanto tal, y en éste el saber de la existencia de Dios; pero al mismo tiempo está escondido Dios para el hombre porque se encuentra totalmente más allá de

por el ser en su totalidad; *toda entrada a la sensibilidad, al mundo y a su suerte, como el devenir del espíritu en su tendencia a lo absoluto* 49.

II. LA REALIZACION DEL HOMBRE EN SU SITUACION HISTORICA

Otro autor, Strolz 49, proyecta el pensamiento antropológico de Karl Rahner a la historicidad del hombre.

Para Heidegger el hombre *ex-siste* en la totalidad de los entes en el horizonte del espacio y del tiempo. Su *ser* es intra-histórico 50.

El hombre, sin embargo, es *ser-en-el-mundo* y *ser-trascendiendo-mundo* a la vez. De esta manera existe en el horizonte de la totalidad del ser en cuanto tal: "¿Por qué no alcanza nunca el hombre en la naturaleza un reposo definitivo de su ser extrañamente intranquilo que trata de huir continuamente de sí mismo? Sólo hay una respuesta: el hombre es espíritu en el mundo y carne, y como tal no sólo expuesto al ente en la totalidad de espacio y tiempo, sino a la ilimitación del ser en cuanto tal" 51. Y sólo porque trasciende el ser espacio-temporal, puede tener historia, es histórico. La naturaleza sólo está presente (*vorhanden*), si bien se desarrolla también ella, pero su desarrollo es sin decisiones y sin *con-ciencia* como *ser-consigo-mismo*: "la naturaleza no tiene historia. Ella no llega a ser conciente de la estructuras y de las leyes que se encuentran y obran en ella. Ella no renuncia a nada ni se decide para nada, aunque también ella posee desarrollo. De esta manera se puede decir que ella está meramente presente (*vorhanden*) y que, por consiguiente, se encuentra en el punto más alejado del *ser-consigo-mismo*" 52.

El mundo es aquel lugar donde se abre al hombre el ser en su totalidad, es decir, donde se realiza el hombre como *espíritu-en-el-mundo* (*Geist in Welt*) en su tendencia a lo absoluto. En otras palabras: "en la historia marcha el hombre hacia aquella dimensión (y únicamente en la historia) que constituye la historicidad de su existencia: en ruta hacia el ser en su totalidad" 53.

Pero como el *ser-consigo-mismo* del hombre necesita del mundo para realizarse, existe la posibilidad de que el hombre se entregue totalmente a él, que se deje

mundo". Para esta idea de *presencia ausente* y *ausencia presente* de Dios, cfr. Lotz J. B. *Meditation* (cfr., nota 11 del presente trabajo). La cita anterior se encuentra en: *Geist in Welt*, op. cit. p. 407. Todas estas ideas son fundamentales para la antropología teológica de Rahner, desarrollada en sus múltiples trabajos teológicos. Quiero citar sólo dos, a modo de ejemplo: *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, Schriften zur kath. Theologie, T. Benziger, Einsiedeln. 1954; y *Würde und Freiheit des Menschen*, Schriften zur kath. Theologie, T. II, Benziger, Einsiedeln, 1955. Cito estos dos trabajos porque muestran las posibilidades de contacto, enriquecimiento y síntesis entre la antropología teológica y la psicología profunda. Cfr. *Nueva imagen del hombre: Ontogenésis y Filogenésis* (en el centenario de Darwin), Ciencia y Fe. 15 (1959), 303-324.

49 Strolz W., *Der vergessene Ursprung*, Stimmen d. Zeit, 158 (1957) p. 430 y ss. Nos acaba de llegar su obra, con el mismo título (Herder, Freiburg, 1959).

50 Cfr. Lotz J. B., *Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichungen Heideggers*, Schol. XXXIII (1958) p. 81-97.

51 Strolz W., *Der vergessene Ursprung*, art. cit. p. 435/36.

52 Strolz W., *Der vergessene Ursprung* (cfr. nota 49) p. 435.

53 Cfr. *Ibid.*, p. 437.

absorber por él. Y, en efecto, la historia de la humanidad manifiesta una terrible oscilación entre una entrega total del hombre al mundo, acompañado por un olvido de la trascendencia, y la recuperación desde esta *perdición*, entre las consecuencias del primer hecho y las del segundo.

Es Hollenbach⁵⁴ quien nos ofrece un estudio filosófico del momento actual como situación del hombre en su horizonte del pasado y del futuro⁵⁵. Su intención es justamente descubrir los caminos para una recuperación del hombre, perdido, superficializado en la tecnización⁵⁶.

Estos caminos no se pueden alejar de la técnica sino que deben acompañarla. Por esto "no hay otra elección que la de ver la técnica como participando inevitablemente, y aún necesariamente, en la autorrealización del hombre"⁵⁷.

Después de siglos de afanoso trabajo, el hombre ha conquistado el dominio sobre la naturaleza, y al conquistarlo experimentó su poder. Y cada vez que ejecuta aquel dominio, vuelve a experimentarlo. Este *ejercicio del poder* lo ha encandilado, de manera que logró cambiar la conducta personal del hombre: "ya no es más la inteligencia que determina la actividad práctico-técnica sino que la experiencia del ejercicio del poder técnico obliga a la razón a entrar en su servicio"⁵⁸.

El hombre se entregó así totalmente al mundo, se dejó absorber por él de tal manera que se olvidó de su *auto-ser*⁵⁹: "La entrega de la interioridad es un símbolo

⁵⁴ HOLLENBACH J. M., *Der Mensch der Zukunft*, Knecht, Frankfurt/M., 1959 (452 pp.).

⁵⁵ Cfr. las siguientes meditaciones y estudios filosóficos sobre el momento histórico actual y su significado:

PIEPER JOS., *Über das Ende der Neuzeit, eine geschichtsphilosophische Meditation*, Kösel, München, 1950 (192 pp.).

GUARDINI R., *Das Ende der Neuzeit*, Hess, Basel, 1951 (133 pp.).

SIEGMUND G., *Der Kampf um Gott*, Morusverlag, Berlin, 1957 (262 pp.).

SIEGMUND G., *Das Zeichen des Widerspruches*, Fuldaer Verlagsanst., Fulda, 1952 (96 pp.).

⁵⁶ Subrayo la palabra *en* queriendo significar así no un nexo causal (la despersonalización fué producida *por...*) sino más bien una situación ocasional. Conviene recordar aquí un pensamiento que desarrolla ampliamente LANDMANN M. (cfr. *Philosophische Anthropologie*, Walter Gruyter y Co., Berlin, 1955, 266 pp.): El saber adquirido sobre el mundo va unido al saber adquirido sobre sí mismo; y la imagen que el hombre tiene de sí no es indiferente para la forma que el hombre realmente se da a sí mismo.

Y Hollenbach mismo: "Quien condena a la técnica por sus consecuencias nefastas, se olvida del hombre quien se labró la técnica sin poder ahora sustraerse de su atracción; tampoco quiere sustraerse..." *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 19.

⁵⁷ MAX BLEIBINHAUS, *Die "Petra- Situation des heutigen Menschen..."* citado por Hollenbach, *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 19 (junto con la nota 1, p. 415).

⁵⁸ HOLLENBACH, *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 17. Cfr. *ibid.* p. 17 y ss. *Entpersoenlichung, Entinnerlichung*.

⁵⁹ Aquí aflora un pensamiento principal de Hollenbach: Contra la tesis de Heidegger del *olvido del ser* pone aquella otra *olvido de la persona*. Lo puede hacer, porque, según Hollenbach, "conciencia de sí mismo es originalmente conciencia del ser". Cfr. Hollenbach, *Sein und Gewissen*, Bruno Grimmverlag, Baden-Baden, 1954, p. 172; y cfr. también todo el capítulo: *Sein und Wissen um Dasein*, p. 160 y ss. De esta manera sucedió que el hombre, olvidándose de su propia persona, de su ser-persona, se olvidó del ser.

para la entrega del propio *auto-ser*: la destrucción de aquella distancia del mundo sin la cual el hombre no se puede defender con autonomía ni determinarse con auto-responsabilidad”⁶⁰.

Pero aún otra consecuencia se produce: el mundo es el lugar donde se abre al hombre la trascendencia. Entregándose a él, sin embargo, se borra aquel horizonte: el mundo ya no tiene trascendencia⁶¹.

Además, cerró la filosofía de los tiempos modernos artificialmente la entrada en aquella trascendencia⁶². Fué Kant quien “con su prejuicio sobre la limitación de la razón teórica”⁶³, negó toda posibilidad de una intuición de la realidad *supra-sensible*.

Ahora bien, dado que el hombre, en su conversión al mundo, se encuentra a sí mismo, y dado que en ese encuentro se realiza el descubrimiento de la trascendencia, podemos decir que la trascendencia se presenta como trascendencia personal, y como tal no más allá de la experiencia, sino en ella misma⁶⁴. De esta manera es posible decir que el hombre, aunque actualmente alejado de la trascendencia, es en medio de ella. Su conducta *in-trascendente* aparece entonces como la de un “sommámbulo en pleno día”⁶⁵.

⁶⁰ HOLLENBACH, *Der Mensch der Zukunft*, p. 47. Por esto es tan importante y habla con tanta insistencia de la educación de la conciencia moral, y de la educación de la responsabilidad. Cfr. DIENELT K., *Erziehung zur Verantwortlichkeit*, (die Existenzanalyse Frankls und ihre Bedeutung für die Erziehung); Oesterr. Bundesverl. Wien 1955 (66 pp.) y HOLLENBACH J. M. *Gewissensbildung des Kindes; ihre Voraussetzungen und Stufen*; Stimmen d. Zeit, 155 (1954); 119-127.

⁶¹ Otra consecuencia de la despersonalización es el fenómeno *masa*. Se trata de lo que MONZEL Nik. (*Gemeinde der Heiligen und Massenheilanstalt*, St. d. Z. 160 (1956/57, 422-435) llama: *masa silenciosa* (en oposición a la *masa excitada* - reuniones de mucha gente pasajeras, excitadas por sentimientos unánimes: temor, miedo, odio, etc.): aquel estado en el cual los hombres se han acostumbrado a entregar, a depositar (alienar) su autorresponsabilidad y su obligación de solidaridad en otros, especialmente en grandes organizaciones nacidas de formaciones sociales. Cfr. ORTEGA Y GASSET José, *la revolución de las masas*, Madrid, Revista de Occidente. El fenómeno correspondiente a la *masa* en el plano personal es la soledad: cfr. LOTZ J. B. *Von der Einsamkeit des Menschen; Zur geistigen Situation des technischen Zeitalters*, Knecht, Frankfurt, 1955 (148 pp.).

⁶² Cfr. HOLLENBACH, *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 47.

⁶³ Cfr. *ibid.* p. 47.

⁶⁴ Cfr. RAHNER K., *Geist in Welt*, op. cit. p. 130. Además se muestra aquí una nueva interpretación de la abstracción que podría recibir el nombre de “intuición abstractiva”. Se trata del descubrimiento, de la comprensión de la realidad por medio de un “volver la vista al propio ser real”. HOLLENBACH, *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 108/109, y *Sein und Wissen*, op. cit. (cfr. p. 15, nota 3) p. 170 y ss. donde desarrolla esta idea apoyándose en Sto. Tomás. Con Rahner (cfr. *Geist in Welt*, op. cit. 230 y ss.) podemos decir que es la intelección *no-objetivada* (cfr. también BRUNNER A., *Der Stufenbau der Welt*, Kösel, München, 1950, esp. cap. II: *Gegenstaendliches und Ungegenstaendliches Sein*) del *excessus* al ser en cuanto tal, co-realizada en cada abstracción de tercer grado (abstracción metafísica) la cual no se realiza *sino como reditio subiecti in seipsum*, es decir, como *encuentro de sí mismo*. Cfr. HOLLENBACH, *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 107. y ss.

⁶⁵ Aquella trascendencia personal (o negativamente: el deseo de ella en la perdición *in-trascendente*) se muestra también en muchos hechos históricos; se

El hombre se realiza en la trascendencia personal. Si ella no se le presenta, se desarraiga; y, al desarraigarse, se siente insatisfecho, inseguro. Pero justamente este estado de insatisfacción metafísica ⁶⁶ es un garante para la posibilidad de una recuperación. En medio de ella empuja el deseo metafísico del hombre por salir a la superficie para transformar de nuevo la visión que tiene el hombre tecnizado ⁶⁷.

Recién cuando el hombre descubra de nuevo la trascendencia personal, tomará de nuevo distancia del mundo, es decir, descubrirá el mundo como lugar de su realización: "como ente *espiritual-material*, se sabe el hombre como necesitado del mundo, dependiente de su uso, de su consumo y también de su transformación" ⁶⁸. El mundo material es por lo tanto "parte de la persona humana. Interpretándose a sí mismo el hombre mediante el mundo material, y aprendiendo así el sentido de su existencia para buscar, ayudado por el mundo material, la realización plena de sí mismo, es el mundo el medio de manifestación para su propia existencia" ⁶⁹. En este sentido será, también la técnica, revelación de la existencia propia, puesto que ella le hace caer en la cuenta que el mundo le pertenece y no él al mundo: "Antes era totalmente natural que el hombre fuese una parte, la cumbre del cosmos natural... A esto correspondía la concepción teológico-filosófica de que el cosmos constituiría también sin el hombre una especie de manifestación objetiva de Dios, es decir un orden pleno de sentido en sí... El sentimiento de vida moderno es expresión de una verdad mayor que ésta: el hombre no es una parte del cosmos, sino que éste es parte de él... Es totalmente natural al hombre moderno que se pueden y deben poner al servicio del hombre todas las fuerzas de la naturaleza —también las fuerzas organizadoras del mundo animal y vegetal—... al servicio de la civilización, de la cultura, y también de la moral y de la religión" ⁷⁰.

podría resumir con aquella fórmula: ¡seas lo que eres! Cfr. BRUNNER A., *Die Religion*, Herder, Freinurg, 1956 (390 pp.). SELLMAYER Jos., *Der Mensch in der Tragik*, Kösel, Muenchen, 1939. PRZYWARA Erich, *Humanitas, der Mensch gestern und morgen*, Glock und Lutz, Nuernberg 1952 (903 pp.).

⁶⁶ Cfr. HOLLENBACH, *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 111 y ss. Esta insatisfacción metafísica es la condición de la posibilidad de muchas insatisfacciones psicológicas, especialmente en el campo de la culpabilidad y de la religiosidad no vivida concientemente. Cfr.:

FRANKL V. *Der unbewusste Gott*; Amandus-Verl. Wien, 1949 (121 pp.).

HAEFNER, *Schulderleben und Gewissen*, Klett Stuttgart, 1956.

HOLLENBACH J. M., *Gemut und Gewissen*, St.d.Z. 164 (1958/59) p. 50 y ss.

⁶⁷ HOLLENBACH, *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 111 y ss.

⁶⁸ HOLLENBACH, *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 115. Aquí se amplía y se sacan las consecuencias de lo que era el hombre para Rahner: *espiritu en el mundo*, cfr. *Geist in Welt*, p. 404 y ss.

⁶⁹ HOLLENBACH J. M., *Philosophie zwischen Ost und West. der Strukturwandel im Selbstverstaendnis des Menschen*, Wort u. Wahrh. 1956/I p. 378.

⁷⁰ HOLLENBACH, *Der Mensch der Zukunft*, op. cit. p. 117. En algunos siguientes capítulos desarrolla y aplica aquella idea en la situación estrictamente actual. Hollenbach nos había dado en su libro, *Sein und Gewissen* (op. cit. en la rota 59) una antropología metafísica mediante una discusión entre Tomás de Aquino y Heidegger.

BOLETIN BIBLIOGRAFICO

Presentamos, en esta sección, los LIBROS RECIBIDOS últimamente en nuestra biblioteca. Intentaremos una clasificación de los mismos, aunque a veces sea difícil situar una obra, porque es frecuente que las obras importantes toquen diversos tópicos, especulativos, históricos y prácticos: en tal caso, hemos optado por asignar a la obra el lugar que la haga resaltar más; o sea, junto con otras similares, y de igual categoría intelectual.

Oportunamente, y en la medida de nuestras posibilidades, iremos dando cuenta más detallada de las mismas obras: consideramos propio de nuestro apostolado intelectual, no sólo el dar la noticia escueta de una publicación, sino también — en lo posible— acompañar al autor en su investigación, tratando de aportar nuestras reflexiones personales o, al menos, otros puntos de vista igualmente atendibles.

Colaboran en esta sección indistintamente E. E. Fabbri, M. A. Fiorito, y J. Ig-Vicentini.

F I L O S O F I A

La obra de J. Llambías de Acevedo, sobre la *universidad alemana*¹, nos ofrece un buen conjunto de autoridades —sentencias de autores— sobre la idea que de ella se hicieron los que nuestro autor llama: los *fundadores* (Fichte, Schleiermacher, Humboldt), los *críticos* (Nietzsche, De Lagarde, Weber), y los *reformadores* (Scheler, Jaspers). De cada uno de ellos, ha escogido —y hecho traducir en su Instituto de Filosofía de Montevideo— lo mejor que han escrito —o lo más explícito— acerca de la orientación específica de la Universidad alemana actual. La obra se divide en esas tres partes ya indicadas: *fundación, crítica y reforma* (que son las etapas típicas en toda obra humana de comunidad). Buen instrumento de trabajo, en los momentos que vivimos en la Argentina, de creación y reforma de universidades estatales y privadas.

Del mismo ambiente alemán nos llega un libro que dice bien a las claras que el problema universitario alemán, como problema humano que es, no ha sido todavía definitivamente resuelto: nos referimos a la obra de R. Schwarz sobre el tema de *ciencia y formación*². Es una tentativa —una de las primeras, nos asegura su autor— de sistematizar pedagógicamente una escuela de estudios superiores. Su tesis fundamental es la de la *unidad de las ciencias* —defendida en un trabajo anterior del mismo autor, publicado en 1948—. Abundancia en notas críticas que, aunque puestas al final del libro, remiten a las páginas del texto, y un índice de autores citados hacen de este libro un excelente instrumento de trabajo. Es una defensa

¹ *La idea de la universidad en Alemania* (textos escogidos por el Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo), Sudamericana, Buenos Aires, 1959, 526 págs.

² R. SCHWARZ, *Wissenschaft und Bildung*, Alber, Freiburg, 1957, 336 págs.

de lo humano en el hombre, sobre lo cual debe fundamentarse, en último término, su actividad científica y formativa.

J. Ibáñez Gil nos presenta, en dos volúmenes, un método sistematizado para la *orientación profesional pre-universitaria*³: *teoría*, basada en la escuela caractereológica de Le Senne, Berger y De Gall (admitiendo la sistematización de Mucchelli), y *práctica* de la orientación preuniversitaria (propia de una escuela secundaria). Es la segunda edición, madurada en cinco años de renovadas experiencias, y fruto de largos estudios de su autor (véase la bibliografía clasificada por temas, muy abundante, sobre todo en obras castellanas). Un índice —en estilo de diccionario— explica el material psicotécnico, presentado a lo largo de los dos volúmenes; y otro —alfabético— permite la rápida consulta de los temas tratados. La parte práctica, acumulada en el segundo volumen, va precedida de un cuadernillo aparte, que explica los instrumentos de trabajo (test, cuestionarios, etc.), después de haber hecho unas sugerencias generales para su recto uso. El material psicotécnico se edita —y se vende— también por separado; pero su aplicación —como nos lo advierte su autor— supone la comprensión del primer volumen de esta obra. Hay que felicitar a la editorial por el esfuerzo que supone la limpia y atrayente presentación de esta obra, teórica y práctica a la vez, cuya difusión deseamos en nuestras escuelas secundarias.

La obra de *introducción a la filosofía*, de M. Gex⁴, nos llega en su tercera edición alemana: consta de una breve introducción sobre qué es la filosofía; y luego de tres partes, que tratan sucesivamente del problema del ser, del conocer y del obrar —moral—, tal cual ellos se plantean y se solventan en los principales sistemas que los han discutido peculiarmente. Como se ve, es más bien una selección sistemática de la historia de la filosofía, en la que predomina el enfoque —muy humano— del historiador que, en la variedad humana de los sistemas, trata de descubrir las líneas de pensar del hombre eterno (véase, por ejemplo, la breve consideración del final del libro, pp. 252-284). Un índice de autores y otro de temas —muy detallado este último— facilitan la consulta de esta excelente introducción sistemática al hecho humano del filosofar.

Como complemento de esta obra, la misma editorial y la misma colección nos ofrecen una obra totalmente distinta: nos referimos a la de O. Gigon, sobre los *problemas de la filosofía antigua*⁵. Es una selección de problemas, cuyo criterio es la actualidad —o perennidad humana— de los mismos. Su autor no quiere hacer una historia de sistemas, como las clásicas historias de la filosofía lo han intentado siempre, sino que quiere presentar pensamientos en acción, frutos de influjos bien concretos de una época, y capaces de influir en el futuro. De aquí que, como el título lo expresa, el autor se ocupa preferentemente de los problemas filosóficos; y, subordinándolos a ellos, expone los conceptos, y sus respectivas situaciones históricas,

³ J. IBÁÑEZ GIL, *Método sistemático para la orientación profesional pre-universitaria*, Fax, Madrid, 1960.

⁴ M. GEX, *Einführung in die Philosophie*, Francke, Bern, 1960, 300 págs.

⁵ O. GIGON, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Francke, Bern, 1959, 336 págs.

que dichos problemas han suscitado. El plan es pues original: 1. *situación* histórica de la filosofía antigua; 2. sus *conceptos*; 3. y sus *problemas* fundamentales. Cierra el libro un índice de autores, que pretende ser exhaustivo respecto de los autores estudiados.

Mucho más modesta en sus pretensiones es la también excelente obrita de J. M. Bochenski, sobre los caminos por los cuales marcha el tombe que filosofa⁶: se limita a exponer —en diez capítulos, que son otras tantas conferencias— diez conceptos fundamentales de la filosofía perenne, que es la propia del autor (ley, filosofía, conocer, verdad, pensar, valor, hombre, ser, sociedad, Absoluto). Escritas estas conferencias para ser oídas por radio, conservan, al ser publicadas, el estilo ágil de la radio-elocución y se dejan leer con gusto.

La obra de M. Oromí, sobre *métodos y principios filosóficos*⁷, es una introducción, en estilo bastante personal, al *problema de la metafísica*. El autor ha ido elucubrando opiniones propias, a veces a propósito de las opiniones manifestadas por otros autores acerca de temas metafísicos de actualidad (Balmes, Rubert y Candau, etc.), a veces por el interés personal por el mismo tema (teoría de la sustancia y el accidente, frente al hecho eucarístico; ética ejemplarista, etc.); y ahora nos presenta estas opiniones personales —hasta el presente diseminadas en diversas publicaciones— coleccionadas en un solo volumen. Predominan las citas de las fuentes, sobre todo de Escoto y Buenaventura, que son los maestros indiscutidos de nuestro autor en su búsqueda de una metafísica que, como nos lo dice él mismo, tiene muchos caminos, a veces al parecer antagónicos, siendo así que ella es “una, quizás inasequible en su plenitud, mientras *peregrinamur a Domino*” (p. 7).

La traducción del escrito de Heidegger sobre *la cuestión del ser*⁸, nos ofrece, en castellano, lo que fué originariamente su contribución al homenaje tributado a Jünger, y que consiste en una carta-respuesta a la obra de este último *Über die Linie*, que interesa en el estudio del nihilismo atribuido a Heidegger. El traductor se ha esforzado, con su idioma castellano, por expresar las ideas exactas del filósofo alemán (y para eso ha añadido, en unas pocas notas, algunas precisiones que juzgaba necesarias para el lector español); y hay que felicitarlo por ese esfuerzo.

La *ontología* que nos ofrece P.-B. Grenet⁹ —autor conocido por su original estudio sobre la analogía en los diálogos de Platón—, es a la vez tradicional y moderna, cuanto lo puede desear un estudiante de nuestros seminarios y universidades. El orden sistemático de la exposición es: *génesis* histórica de la tesis tradicional, *formulación* doctrinal —en S. Tomás—, *crítica* moderna y *reflexión* o reconstrucción de la solución tradicional, aprovechando los aportes modernos. Esta última parte de la sistematización de Grenet es la más interesante, y la que más

⁶ J. M. BOCHENSKI, *Wege zum philosophischen Denken*, Herder-Bücherei, München, 1959, 125 págs.

⁷ M. OROMÍ, *Métodos y principios filosóficos*, Cisneros, Madrid, 1960, 338 págs.

⁸ M. HEIDEGGER, *Sobre la cuestión del ser*, Revista de Occidente, Madrid, 1958, 77 págs.

⁹ P. B. GRENET, *Ontologie*, Beauchesne, Paris, 1959, 215 págs.

puede ayudar a un alumno a captar la verdadera perennidad de la sentencia tradicional.

La obra de L. Rey Altuna, sobre la *inmortalidad del alma*¹⁰, trata de orientar al lector contemporáneo en la solución de este problema (sobre su actualidad filosófica, pero sobre todo teológica, cfr. M. SCHMAUS, *Dogmatik*, IV, 2, pp. 335-389), haciendo que lea simplemente los testimonios de filósofos y de teólogos, y hasta de científicos que, como nos dice el autor, se han metido también a filosofar. No es una mera antología de textos, sino más bien un comentario o glosa, espigada de reflexiones de Rey Altuna. El capítulo final resume, en cuatro argumentos —el metafísico, el moral, el eudemonístico y el histórico— toda la luz que ha aportado la filosofía, tanto la griega como la cristiana y la moderna —y estas son las tres partes del libro, subdivididas en sus distintas escuelas—, a la solución positiva del problema humano de la inmortalidad del alma.

HISTORIA

La obra de H. Lange, sobre la *historia de la física*¹¹ es algo más que esto: diríamos que es una historia del hombre que hace física, o sea del físico como ser histórico. Por eso, como el autor nos lo anuncia en la introducción y lo confirma en la conclusión, no se limita a la documentación, sino que además hace su crítica, como sólo la puede hacer un especialista en física, y un conocedor de la filosofía —sobre todo de la kantiana—. La bibliografía selecta, pero sobre todo el índice alfabético de temas tratados, hacen de esta obra un instrumento de trabajo de gran categoría, que significa un gran avance respecto de las obras clásicas en la materia, de P. Duhem y Anneliese Maier. El subtítulo de la obra que comentamos, que expresa los temas fundamentales de este primer volumen, es: *tiempo, espacio y causalidad*; los temas del siguiente volumen serían: *impulso, energía y acción*.

C. Lopes de Matos, en una tesis de carácter histórico¹², estudia la *teoría del conocimiento en S. Tomás*, tal cual se manifiesta en el Comentario *In Sententiis*; con la peculiaridad de que compara esta teoría con la de S. Alberto Magno —en las obras de éste que preceden a la de S. Tomás— para poder hacer una *crítica de originalidad* del Doctor común respecto de su maestro, en un punto tan capital en cualquier filosofía. Es un trabajo serio, que se sitúa en el punto de partida de otros estudios posibles: por ejemplo, el genético o de evolución en el pensamiento de S. Tomás, o el de la influencia de otros autores en el Santo Tomás en los primeros años de su bachillerato sentenciario. Es un estudio

¹⁰ L. ALTUÑA REY, *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, Gredos, Madrid, 1959, 506 págs.

¹¹ H. LANGE, *Geschichte der Grundlagen der Physik*, Alber, Freiburg, 1954, 356 págs.

¹² C. LOPES DE MATOS, *Um capítulo da historia do tomismo, A teoria do conhecimento de Tomás de Aquino e sua fonte imediata*, Coleção da Revista de História, São Paulo, 1959, 105 págs.

ya publicado en la Revista de Historia (San Pablo, Brasil), que se ciñe mucho a los textos que estudia, con buena y selecta bibliografía, y un plan de trabajo muy claro.

La *introducción a Santo Tomás* —o como un autor medieval diría, su *manu-dución*— que nos ofrece J. Pieper¹³, no es sólo el fruto de su trabajo personal —que le ha merecido en Alemania el justo título de apóstol de tomismo eterno— sino también el de otros investigadores del tomismo, como Chenu, Gilson, Van Steenberghen, etc. Son doce conferencias en las cuales S. Tomás, sin dejar de ser un hombre del siglo xiii, se hace presente en nuestro siglo xx: el estilo de Pieper logra ponernos en contacto con lo actual —y por tanto eterno— del *Doctor Communis* de la Iglesia (véase, por ejemplo, la significación metahistórica que Pieper atribuye a las *Cuestiones disputadas* medievales, p. 140). El plan de la obra, en parte histórico porque sigue el *curriculum vitae* de S. Tomás, y en parte especulativo, porque toca los grandes temas de la filosofía tomista; así como el índice de autores estudiados entre los cuales se intercalan —en orden alfabético también— los grandes temas antes mencionados (actus, actus purus... Erschaffung, Existenzbegriff, etc.), hacen de esta obra un excelente instrumento de trabajo para el estudio de S. Tomás y de su escuela en los momentos actuales.

J. Fernández-Largo nos introduce en la personalidad del llamado *Filósofo Rancio*¹⁴, o sea nos presenta la personalidad y la doctrina del P. Alvarado, O. P., polemista español del siglo xviii. Sintetiza brevemente el cuadro ideológico de su época; y expone luego sus doctrinas filosóficas —como se entendía entonces la filosofía, campo de polémica más amplio que el actual—, ordenándolas en tres partes: ideas religiosas, políticas y filosófico-teológicas. Una breve conclusión fija con exactitud el juicio que al autor le merece el personaje que ha estudiado. Una bibliografía cierra este estudio, muy ceñido al texto que estudia, que son las llamadas *Cartas críticas de un Filósofo Rancio*.

La obra de Gustav E. Müller sobre *Hegel*¹⁵, es la primera parte de una trilogía, cuya segunda parte se titulará *Spannungsgefüge des Seins* (en parte ya publicada en inglés en el artículo *Hegel* de la *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, New York, 1959), y cuya tercera parte será *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. El objetivo del autor es de mostrar la actualidad del pensamiento de Hegel; y a la vez darlo a conocer en su verdadera personalidad, que el autor juzga ignorada todavía. El autor, hace muchos años familiarizado con Hegel, se pinta de cuerpo entero en este libro, separándose decididamente de amigos —aparentes, según él— y enemigos de Hegel; y renunciando, para apreciar a su personaje, al infantilismo —como él dice— de todos los *ismos*. La obra que presentamos —que es sólo la tercera parte de un todo, como ya hemos dicho— se limita a exponer

¹³ J. PIEPER, *Hinführung zu Thomas von Aquin*, Kösel, München, 1958, 246 págs.

¹⁴ J. FERNÁNDEZ-LARGO, *Introducción al estudio del Filósofo Rancio*, Cisneros, Madrid, 1959, 163 págs.

¹⁵ G. E. MÜLLER, *Hegel*, Francke, Bern, 1959, 416 págs.

la vida de Hegel, aprovechando al máximo los documentos últimamente descubiertos, Cartas y escritos de juventud, etc. Cierra el libro una buena bibliografía.

La obra clásica de E. de Bruyne sobre la *Estética medieval*, nos acaba de llegar en su traducción castellana¹⁶, en tres volúmenes: los *fundadores*, la *época románica*, y el *siglo XIII*. Hay que felicitar a la editorial por haber emprendido la publicación de esta obra, clásica para la historia del arte, en lugar de limitarse a publicar el resumen que el mismo autor había escrito bajo el título de *L'Esthétique du Mayen Age* (1947). Los índices temáticos y de autores, al final del tercer volumen, hacen de esta obra un instrumento de trabajo insustituible, digna de la repercusión que alcanzó, en los ambientes especializados, la obra original, tanto la holandesa como la francesa.

K. R. Popper, en dos volúmenes titulados *Sociedad abierta y sus enemigos*¹⁷, nos ofrece el estudio complementario —histórico— de su crítica cerrada al historicismo, que ya conocemos en su versión francesa bajo el título de *Misère de l'historicisme*. El autor, conocido por una serie de publicaciones en revistas y obras colectivas de carácter internacional, nos presenta ahora las etapas del historicismo, como filosofía de la historia, desde Platón hasta Toynbee, insistiendo sobre en los representantes alemanes de esta tendencia o, al menos, en los más conocidos dentro del ambiente alemán. El registro de autores es abundante; y el aparato crítico bastante respetable, porque Popper quiere que los documentos hablen por sí mismos. En resumen, diríamos que esta obra es un ataque a fondo del *método historicista*, tal cual éste se manifiesta en las obras más típicas de sus representantes (así como la obra del mismo autor, que mencionamos al principio, es la sistematización del mismo ataque).

R. Koselleck nos ofrece un estudio histórico de las ideas políticas del siglo XVIII, bajo el sugestivo título de *Crítica y Crisis*, como factores de la revolución civil de entonces¹⁸. El autor persigue, no la mera facticidad pasada, sino la presencialidad histórica de la época que estudia. La conexión, que trata de establecer entre la *Utopía* —como filosofía de la historia— y la *Revolución*, es la que el título de *crítica y crisis* trata de señalar (p. 5): en el proceso dialéctico de crítica y crisis, el autor atiende directamente a sus aspectos políticos (véase un resumen de este libro denso, en *Stim. der Zeit*, 165 (1959-1960), pp. 396-398). Muy buen aparato crítico; y un índice de autores y otro de temas (seleccionados) hacen de esta obra un buen instrumento de trabajo para todos los que se interesan por la filosofía —nosotros diríamos interpretación— moderna de la historia. Las fuentes se señalan, en orden cronológico, en la bibliografía; a la que sigue una bibliografía de obras usadas.

La *historia medieval* que nos ofrece W. von den Steinen, sobre una de las ideas capitales de aquella época tan rica en ideas, o sea sobre el *cosmos de la edad*

¹⁶ E. DE BRUYNE, *Estudios de Estética medieval*, I-II-III, Gredos, Madrid, 1958, 387, 433 y 426 págs.

¹⁷ K. R. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, I-II, Francke, Bern, 1957-1958, 436 y 483 págs.

¹⁸ R. KOSSELLECK, *Kritik und Krise*, Alber, Freiburg, 1959, 229 págs.

media ¹⁹, contiene una visión del medioevo, dividida en dos etapas: la carolingia u otónica (800-1050), que el autor aprovecha para fijar las grandes líneas de la cultura medieval; y la etapa gregoriana (hasta 1150), en la que hace que resalten las personalidades medievales (Gregoria, Anselmo, Abelardo y Bernardo). Muy buen aparato crítico, registro amplio de nombres, ilustraciones artísticas —con sus explicaciones—, hacen de esta obra una gran obra de historia de la cultura humana. Más que documentación muerta, el autor demuestra un gran talento de convivencia con la época que admira, y que ha sabido captar en su propia cosmo-visión vital.

TEOLOGÍA

G. Söhngen, bajo el sugestivo título de *Ley y Evangelio* ²⁰, trata de un tema de gran actualidad teológica en el diálogo entre las confesiones cristianas. Un curso dado por su autor en un centro de altos estudios protestantes, fué el origen de este libro. Su capítulo más importante es el último, donde trata de la *analogía legis*, porque aquí se encuentra el punto de vista ecuménico de su autor, piedra angular de su solución, para la que se aprovecha de una larga tradición —agustiniana— teológica, en los eternos debates de la naturaleza y la gracia; y que también manifiesta la sólida formación filosófica —tomista— de su autor. Es un libro escrito con gran altura científica, y sin ningún resabio polémico.

Bajo el título, muy bien elegido, de *Encuentro de cristianos* ²¹, M. Roesle y O. Cullmann nos ofrecen una obra colectiva en honor de O. Karrer: valiosa obra ecuménica, cuya novedad radica, más que en el mero encuentro de las personas, en la convergencia de los temas, y en la amplitud panorámica de cada una de las exposiciones. Dogmáticos, exégetas, historiadores y pastores de almas, dialogan aquí sobre *Jesús y la Iglesia, Unidad de la Iglesia en el NT., Escritura y Tradición...* Los autores son, en general, del ambiente alemán y suizo; pero los hay franceses y holandeses. Se suceden de a dos, un protestante y un católico —este último tiene la censura diocesana, por supuesto—, sobre el mismo tema. Después de las breves palabras de presentación de los dos responsables del conjunto, Roesle y Cullmann, el mismo O. Karrer nos ofrece su *autobiografía*, a la que sigue una bibliografía clasificada por temas. El índice de autores y sobre todo el de temas es detalladísimo. Es pues una obra que honra a ambas iglesias, y a las dos editoriales, Evangelisches Verlagswerk (de Stuttgart), y Verlag Joseph Knecht (Frankfurt a. M.).

J. Brinktrine nos ofrece su *Mariología* ²², continuación lógica, por así decirlo, de su *Cristología soteológica*. Llama la atención la exactitud dogmática con que

¹⁹ W. VON DEN STEINEN, *Der Kosmos des Mittelalters*, Francke, Bern, 1959, 400 págs.

²⁰ G. SÖHNGEN, *Gesetz und Evangelium*, Alber, Freiburg, 1957, 136 págs.

²¹ ROESLE-CULLMANN, *Begegnung der Christen*, Knecht, Frankfurt, 1960, 696 págs.

²² J. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Mutter des Erlösers*, Schöningh, Paderborn, 1959, 135 págs.

nuestro autor trata de definir la doctrina tradicional acerca de la Madre del Salvador: las tesis son presentadas al comienzo, cada una con su respectiva censura eclesiástica, en una serie en la cual los párrafos que faltan (el segundo y el decimo cuarto) corresponden a dos temas personales del autor: consecuencias últimas de la maternidad divina, y mediación universal de María (como se ve, este último tema ha quedado intencionadamente sin ninguna censura, a pesar de la inclinación que por él siente su autor). El índice de personas y de temas, así como la abundante bibliografía (al principio del libro, y al fin de cada tesis o párrafo), así como el aparato crítico y el índice alfabético —muy detallado— de temas, hacen de esta obra un precioso instrumento para el estudio de la mariología moderna contemporánea.

J. Stelzenberger, nos ofrece un concienzudo estudio de la noción de *conciencia en San Agustín*²³; estudio de un trozo de la historia de la teología moral, que se centra en la noción de la conciencia y su originalidad en S. Agustín. De propósito, el autor se limita al pensamiento teológico de su personaje, prescindiendo de sus antecedentes, sobre todo filosóficos, todavía tan discutidos por los especialistas; y la misma prudencia muestra cuando toca temas tan difíciles como el de la memoria en S. Agustín (pp. 171-172). Además del índice de autores citados, el índice de tecnicismos latinos resulta muy útil en este tipo de estudios. El autor se ciñe mucho a los textos de S. Agustín; y termina con una breve pero densa recapitulación sobre el pensamiento ético-teológico del Santo Doctor.

R. Bellemare, bajo el título de *sentido de la creatura*²⁴, nos ofrece una monografía histórica sobre la espiritualidad teológica de Berulle: nuestro ser como creado, en toda su profundidad metafísica (p. 13), y en una triple instancia que el autor llama *nada*, *relación*, y *subsistencia* (p. 15). Nuestro autor se atiene estrictamente a sus fuentes berullianas —véase sus observaciones sobre las obras de Berulle que va a usar, pp. 15-18. La bibliografía se divide en: obras de Berulle, obras clásicas, y estudios modernos tenidos en cuenta en el curso del trabajo. Diríamos que, aunque la intención del autor ha sido la teología espiritual, el tema que ha escogido interesa también a la filosofía moderna y, en general, a la antropología tanto filosófica como teológica.

O. Lottin nos presenta el tomo V de su clásica obra sobre la *psicología y moral de los siglos XII y XIII*²⁵, sobre el tema específico de *las escuelas de Anselmo y Laon y Guillermo de Champeaux*. Los tomos anteriores se habían consagrado a problemas doctrinales de la historia medieval; el presente volumen comienza a tratar los *problemas literarios* de la misma historia. Ahora bien, como éstos son previos a aquéllos, el autor ya los ha tratado en cierta manera en los volúmenes precedentes; y por eso ahora los retoma para sistematizarlos y, si fuera

²³ J. SIELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus*, Schöningh, Paderborn, 1959, 184 págs.

²⁴ R. BELLEMARE, *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle*, Desclée, 1959, 187 págs.

²⁵ O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe. et XIIIe. siècle*, tome V, Duculot, Gembloux, 1959, 472 págs.

necesario, para corregirlos y completarlos. En este tomo, el autor concentra su atención en las *Sentencias* de Anselmo de Laon y Guillermo de Champeaux, aprovechando nuevos documentos de la tradición manuscrita que le permiten mejorar las ediciones críticas de G. Lefèvre y Fr. Bliemetzrieder; además, publica una serie de *Sentencias* que no ofrecen seguridad en su autenticidad, pero que al menos se puede decir que pertenecen a la escuela de ambos maestros estudiados. Tablas de siglas, de *incipits*, de manuscritos, de materias, y un gran aparato crítico, hacen que esta obra no desmerezca de los anteriores volúmenes, ni de la fama de su autor. Digamos además que, para completar su estudio sobre Anselmo de Laon, Lottin también fija su atención especialmente sobre los comentarios de este autor a la Escritura.

El estudio de L. Malevez sobre *el Absoluto y el hombre en la filosofía de H. Dumery*²⁶, se puede considerar exhaustivo. La redacción de esta obra es anterior a la condenación de cuatro de los libros de Dumery; pero su publicación fué algunos meses posterior a la misma. La obra de Dumery, a la que Malevez atiende de propósito, es la que tiene por título *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, y por subtítulo *Examen critique de la catégorie de l'Absolut et du schème de transcendence* (Paris, 1957); cuanto a las otras obras de Dumery, el autor nos explica, en su introducción, el uso que de ellas ha hecho. Aunque Dumery haya replanteado a fondo el problema de las relaciones de fe y razón, de la revelación y la filosofía, como lo ha hecho en un contexto propio y personal, es posible —nos advierte Malevez— estudiar a fondo a Dumery sin necesidad estricta de entrar totalmente en dicho problema. Malevez comienza por exponer, en el primer capítulo titulado *teología henológica*, el pensamiento de Dumery sobre Dios y sobre el hombre frente a Dios; y luego lo critica en dos capítulos, el uno titulado *teología ontológica*, y el otro *antropología*. Una conclusión resume muy bien los frutos de esta seria crítica.

La *demonología* que, en dos volúmenes, nos ofrece E. von Petersdorff²⁷, es la primera de las grandes monografías teológicas sobre este tema central de la revelación cristiana. El primer volumen nos presenta el demonio en el plan de la creación; y el segundo, al demonio en acción. Es una lástima que el abundante aparato crítico de que está lleno este libro haya sido puesto, por el editor, al fin de cada volumen, en lugar de ponerlo más a mano del lector, al pie de página. El índice, autores y temas, aunque seleccionado, es abundante. También lo es —como es natural— el índice de textos escriturísticos del A. y NT. El plan de la obra, según se puede apreciar en el índice analítico de materias, es exhaustivo: creación, ángeles, reino de la gracia, misterio del mal, pecado de los ángeles... discreción de espíritus, maestros del error, adversarios de la Iglesia, adversarios del hombre, falsos profetas... Es un acierto el uso, en la redacción del trabajo,

²⁶ L. MALEVEZ, *Transcendence de Dieu et création des valeurs*. Desclée, Paris, Louvain, 1958, 137 págs.

²⁷ E. VON PETERSDORFF, *Dämonologie*, I-II, Verlag für Kultur und Geschichte. München, 1957, 1956-1957, 416 y 508 págs.

de la letra negrilla para llamar la atención del lector sobre palabras o frases claves del texto. Los especialistas no aprobarán el material de todo orden —y algo heterogéneo, desde el punto de vista teológico— que el autor ha acumulado en esta obra: pero sí el plan de trabajo, y la bibliografía especializada que contiene

H. Schlier, en su *Comentario de la carta a los Efesios*²⁸ nos presenta el resultado de largos esfuerzos y serios estudios. En el comentario denso y profundo, van saliendo los principales temas de la teología paulina: resurrección y bautismo, fe y gnosis cristiana, la Iglesia. Siete *excursus* exponen otros tantos conceptos paulinos fundamentales. Una amplia bibliografía al comienzo, y un índice de voces griegas, completan la información. Los pies de página están enriquecidos con notas que a veces alcanzan la amplitud de un *excursus*.

En su libro *Moisés - Sócrates - Jesús*, Fr. Leist²⁹ nos hace asistir a un encuentro entre el mundo bíblico y el antiguo, representado por el mundo griego. Siendo estos tres personajes representantes auténticos de su época —A y NT., helenismo—, para entenderlos hay que familiarizarse con el mundo en que vivieron. De allí las tres partes de la obra —Moisés, Sócrates, Jesús— que están precedidas de un largo prólogo —treinta páginas— en el que se esboza la obra. Noventa notas colocadas al fin del libro —el sistema es poco práctico— nos aseguran la seriedad del trabajo. El resultado es, no sólo conocer más a fondo el medio bíblico y el griego, sino también mostrar cómo es posible una existencia cristiana en el mundo moderno.

Dos nuevos tomitos de la colección titulada con acierto *el mundo de la Biblia*³⁰ elevan a siete el número de los ya publicados en poco tiempo. El primero es Fr. Stier, *Historia de Dios con los hombres*³¹. Del Génesis hasta el Apocalipsis se nos cuenta una historia, que es un diálogo entre Dios y los hombres; un diálogo todavía inconcluso, ya que esa historia se continúa en nosotros, y somos ahora sus actores como lo fueron antes los personajes bíblicos. Este libro nos introduce en el misterio de esta historia, haciéndonos ver su unidad y trascendencia. Con esto, logra muy bien los fines de la colección, ya que esa visión de conjunto es lo que mejor nos descubre el movimiento de los libros sagrados³².

Este movimiento que podría sintetizarse en tres palabras: preparación, realización, consumación, aparece con cierto relieve en la segunda obrita de F. M. Lemoine y C. Novel, *Cristo nuestro Salvador*³³. Es una elaboración de dos *Cahiers Evangile*, los números 23 y 25. Ningún título describe más plenamente la actividad salvífica de Cristo que el de Redentor, Salvador. Cuanto mejor se entiende su

28 H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Patmos Düsseldorf, 1958, 315 págs., 2e. Aufl.

29 FR. LEIST, *Moses-Sokrates-Jesus*, Knecht, Frankfurt, 1959, 448 págs.

30 *Die Welt der Bibel*, cfr. Ciencia y Fe 15 (1959), pp. 544-546.

31 FR. STIER, *Geschichte Gottes mit dem Menschen*, Patmos, Düsseldorf, 1959, 134 págs.

32 Cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), p. 279.

33 F. M. LEMOINE y C. NOVEL, *Christus unser Erlöser*, Patmos, Düsseldorf, 1959, 104 págs.

significado, más relieve cobra la figura de Cristo. Pero hay que remontarse al AT., y sumergirse en la historia bíblica, para percibir todos los matices de este título tan familiar a los primeros cristianos. Este es el fin que persiguen los autores del presente volumen.

De muy distinto tipo es la colección de la Biblia de Bonn³⁴. Esta nueva colección comenzó en 1950 y está dirigida por F. Nötscher y K. Th. Schäfer, ambos conocidos en el campo bíblico. Su propósito es publicar trabajos de carácter científico sobre A. y NT. Son ya más de una docena los trabajos publicados. Nuestra revista se ocupó de alguno de ellos³⁵. La obra que hoy presentamos, de J. Kremer³⁶ quiere ser una contribución al célebre y debatido texto paulino de Col. 1, 24 b. Los siete primeros capítulos trazan la historia de la exégesis, desde los Padres hasta los modernos. Con todo este material, se esfuerza el autor en el c. 8 por dar una interpretación satisfactoria. El estudio se abre con una amplia bibliografía —doce páginas— y se cierra con un índice alfabético de autores. Las características de la obra responden bien al intento de los que dirigen la colección.

También la colección de Teología de Lyon-Fourvière presenta una nueva obra que promete ser monumental: H. De Lubac, *Exégesis medieval*³⁷.

Esta obra de De Lubac es más bien —como él mismo nos lo anuncia en el prefacio— una historia de la teología, y aún de la espiritualidad medieval, caracterizada por su insistencia en los cuatro sentidos de la escritura. El autor nos ofrece esta obra en continuidad con una suya anterior, *Histoire et Esprit*, que trataba de Orígenes y la exégesis patristica; y toma muy a pecho la defensa de la exégesis medieval —aunque nos advierte que los medievales no serían exégetas en el sentido moderno de este término— porque ve en esa exégesis un fruto y un perfeccionamiento de la exégesis patristica. El entusiasmo que De Lubac nos manifiesta ante el descubrimiento, que dice haber hecho, del valor de esta exégesis, lo cree compatible con el aprecio por la exégesis actual (p. 19): tradición y progreso como decía Pío XII en su célebre discurso de Navidad de 1956— no son incompatibles; más aún, son la actitud propia de un cristiano que reflexiona sobre las diversas etapas históricas de su fe eclesial. De Lubac no quiere ofrecernos una historia constituida por hechos sucesivos, sino por *temas convergentes*: obra de sociología del pensamiento cristiano, más que de historia —son palabras del mismo autor—: pero no de una sociología que se jacta de “objetividad”, sino de una reflexión social de la que forma parte el pensamiento de su autor, en comunión espiritual con los autores que estudia (p. 20). Como es típico en las obras históricas de De Lubac, las textos abundan y superabundan. Los temas también abundan: véase el índice de materias, en diez capítulos, subdivididos en párrafos densos de aparato crítico. Cierra el libro la enumeración de las fuentes y abreviaturas prin-

³⁴ *Bonner Biblische Beiträge*, Hanstein, Bonn.

³⁵ Ciencia y Fe, 15 (1959), p. 301.

³⁶ J. KREMER, *Was an den Leiden Christi noch mangelt*, Hanstein, Bonn, 1957, 207 págs.

³⁷ H. DE LUBAC, *Exégèse Médievale. Les quatre sens de l'Ecriture*. Première partie, tomes I et II, Aubier, Paris, 1959, 2 vol., 712 págs.

cipales, y una selección de estudios más usados; y un índice alfabético de autores citados (la numeración de los dos volúmenes es continua). La obra continuará, pero no hemos podido saber cuántos volúmenes faltan todavía.

Otra colección que se enriquece día a día es *Biblia y vida cristiana*³⁸ que se dirige a clérigos y laicos, deseosos de profundizar su fe y nutrir la con un alimento sustancial. Prolongando el esfuerzo de la revista del mismo nombre, esta colección está consagrada a la formación bíblica del cristiano cultivado, y quiere introducirlo, con sus síntesis y sus estudios de detalle, a la inteligencia espiritual de las Escrituras. Catorce son ya los tomos de esta colección, y de ellos nos hemos ocupado varias veces en la revista³⁹. Acaban de llegar los dos últimos. Uno de ellos es *San Ireneo, Sobre la plenitud de Dios*⁴⁰. Es una selección de textos tomados de las dos únicas obras que nos quedan del gran Ireneo: *Adver. Haereses* y *Demonstratio praed. evang.* En estas páginas se despliega todo el plan de Dios, de las Personas divinas a la creación, de la Encarnación a la Redención. Veintiún títulos, tomados casi siempre de la obra de Ireneo, dan cohesión a otros tantos breves capítulos donde aparecen textos dispersos en sus dos obras. Algunas notas introductorias subrayan la idea central del texto que sigue. Un índice de palabras-claves permite encontrar, en los diversos capítulos, esas expresiones características de Ireneo. Buenos servicios nos presta el índice de citas bíblicas, que no están implícitas en el texto, ya que todo el pensamiento de Ireneo, nace, se alimenta y se mueve en una atmósfera bíblica.

El último volumen que nos ha llegado de la misma colección, se ocupa de los capítulos más profundos del evangelio juanino⁴¹: La misma profundidad de estos capítulos provoca a veces un cierto cansancio al lector. Pero eso se hace necesario ayudar al cristiano, aún al no iniciado, que desee aprovecharse de su lectura. Esto es lo que pretende el autor. Para no entorpecer inútilmente las explicaciones, ha omitido, deliberadamente, todo aparato científico; y ha renunciado a tratar el tema de un modo exhaustivo. El comentario sencillo y claro, en algunos puntos muy personal, puede servir para que cualquier lector medite con provecho estas páginas sublimes de San Juan. Un breve índice analítico nos permite apreciar las ideas que más se repiten en estos capítulos. La obra, escrita en holandés ha sido traducida por C. Charlier y P. Goidts.

Con una nueva entrega del TWNT⁴² comienza el tomo VII dedicado a la letra *Sigma*. Cuatro artículos llenan el fascículo. Dos de ellos —*sabbaton*, *saddukkaios*— ocupan 35 y 20 páginas respectivamente. Sus autores son Lohse para el primero, y Meyer para el segundo. Los otros títulos —*saino*, *sakkos*— son de poca extensión.

³⁸ *Bible et Vie Chrétienne*, Editions de Maredsous, Casterman, Paris.

³⁹ *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 360-369; 15 (1959), p. 409.

⁴⁰ SAINT IRÉNÉE, *De la plénitude de Dieu*. Textes choisis et présentés par Roger Poelman, Casterman, Paris, 1959, 108 págs.

⁴¹ H. VAN DEN BUSSCHE, *Le discours d'adieu de Jésus*, Casterman, Paris, 1959, 155 págs.

⁴² *Theologisches Wörterbuch zum NT.*, Band VII, Lief. 1.

TEOLOGIA PASTORAL

Docete, obra básica para el predicador y el conferenciante, ha llegado a su octavo y último volumen, sobre el tema de la vida de perfección ⁴³, a cargo, en cuanto a la exposición, de A. Sancho. Ya hemos presentado esta obra, destacándola del conjunto de las obras que tratan de vitalizar la predicación actual (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 85-89). Al terminar esta publicación, la editorial puede sentirse satisfecha del resultado, pues a ella se ha debido en gran parte que la traducción castellana haya llegado a buen término. El autor de la obra no ha pretendido la originalidad, sino la practicidad: en el fondo, el problema de la predicación es un problema de tiempo, pues éste no alcanza al sacerdote para que pueda consultar, preparar, reflexionar... *Docete* le pone al alcance el abundante material que otros han consultado, preparado y reflexionado.

E. Ihls ha titulado *Santidad cristiana* su compendio de teología ascética ⁴⁴, concebido ciertamente según el esquema clásico de los manuales de esa materia (naturaleza de la santidad, misterio cristiano, moral cristiana, progreso y crecimiento, instrumentos y condiciones de la santidad, obstáculos), pero realizado muy a la moderna, con abundante y selecta bibliografía, repartida por todos los párrafos del libro —al fin de cada uno de ellos, y en el mismo texto, en notas oportunas—. El índice de autores y de textos, muy detallado. El apéndice, sobre los clásicos de la espiritualidad, sin llegar a ser una historia de la espiritualidad cristiana, resulta lo que podríamos llamar una *biblioteca de espiritualidad* muy práctica y orientadora.

J. M. Hollenbach, tratando de la *educación cristiana en profundidad* ⁴⁵, cierra una trilogía, cuya primera parte se titulaba *Der Mensch als Entwurf*, y la segunda parte, *Der Mensch der Zukunft*; estas dos miraban la educación desde el punto de vista teórico de la antropología y de la filosofía, mientras que la actual es más práctica, y sigue el desarrollo de la educación en profundidad. Es notable el plan de la obra, que se aprecia en el índice analítico, así como la abundancia de ideas, apreciable en el índice de temas —muy detallado—, completado con un índice de autoridades, o sea de autores más usados (entre los que descuellan San Pablo, San Juan, Santo Tomás de Aquino y San Ignacio de Loyola). El capítulo central de esta obra es el que trata de Cristo “que tiene la primacía en todo” (Col., 1, 18), y que por tanto también la tiene en la educación, sobre todo —aunque no únicamente— del cristiano.

La colección de la revista jesuita *Christus* (París) incluye ahora dos nuevos volúmenes: el uno, sobre *la vida y la doctrina de Lallement*, y el otro, el *Memorial del Beato Fabro* ⁴⁶. El primero, con introducción y notas de F. Courel; y el se-

⁴³ *Docete*, VIII, La vida de perfección, Herder, Barcelona, 1960, 534 págs.

⁴⁴ G. THILS, *Santidad cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1960, 639 págs.

⁴⁵ J. M. HOLLENBACH, *Christliche Tiefe-Erziehung*, Knecht, Frankfurt, 1960, 318 págs.

⁴⁶ L. LALLEMENT, *La vie et la doctrine spirituelle*, Desclée, Bruges, 1960, 411 págs.; P. FAVRE, *Mémorial*, ibid., 453 págs.

gundo, de M. de Certeau. Es evidente que estas introducciones y notas caracterizan a ambas ediciones, y hacen de ellas un precioso instrumento de trabajo para el estudio de la espiritualidad de la Compañía de Jesús. La primera obra contiene: la Vida del P. Le Lallemand, su Doctrina (recopilada fielmente por Rigoleau), y el Apéndice de sus pensamientos (recogidos por Surin); los editores han reproducido pura y simplemente la edición *príncipe* de 1694. En cuanto a la segunda obra que comentamos, el comentarista del Memorial ha procurado seguir de cerca todos los influjos experimentados por su autor tanto durante su vida como durante la redacción del Memorial; y en el mismo Memorial observa sobre todo lo que él contiene de discernimiento de espíritus. Es un verdadero estudio histórico-crítico y genético de la personalidad del Beato Fabro, tal cual ésta se la conoce en los documentos históricos.

H. Fischer ha hecho un trabajo a fondo sobre la catequesis eucarística y la renovación litúrgica⁴⁷; como su título lo indica —y el prólogo de Jungmann lo explica— el autor se fija en dos sucesos de extraordinaria importancia para la práctica eucarística, que son el decreto de San Pío X sobre la comunión frecuente, y el movimiento de renovación litúrgica a quien tanta importancia atribuyó el mismo Pío XII (discurso del 22 de setiembre de 1956). El autor reconstruye, en forma paralela, la historia de ambos acontecimientos, y traza sus líneas ideológicas fundamentales. Como dice el mismo Jungmann en el prólogo, aunque el tema y el método de trabajo sean científicos en sentido estricto, el libro tiene un gran interés pastoral; y como el proceso histórico de la catequesis moderna aún no ha concluido, el autor puede estar seguro de estar haciendo un trabajo actual. Un gran aparato crítico, y una completa bibliografía desde el punto de vista escogido por el autor, que es propiamente la catequesis eucarística, le dan categoría a su libro, que influirá sin duda —como Jungmann lo desea en el prólogo— en la práctica eucarística del futuro.

A. Adam, tratando de la confirmación en la práctica pastoral⁴⁸, no le va en zaga al anterior en seriedad científica e interés pastoral actual. Después de una introducción sobre el método y la actualidad pastoral del estudio histórico-crítico que va a realizar, el autor recorre, en sendos capítulos, los siguientes temas: significación, edad de recepción preparación, padrinzago, y celebración de la confirmación. Cada capítulo comienza con un panorama histórico, en el que se fijan bien claros los hechos pastorales; y sigue una interpretación crítica de los mismos. La bibliografía es internacional, pero sobre todo abunda en títulos alemanes y franceses, porque en esos dos ambientes se ha movido preferentemente el autor en la consulta exhaustiva que ha hecho de las bibliotecas. El aparato crítico es extraordinario. Siendo éste un libro de teología pastoral, que podría dar por suelta una teología dogmática, el autor sin embargo entra a fondo en la cuestión

⁴⁷ H. FISCHER, *Eucharistie-Katechese und liturgische Erneuerung*, Patmos, Düsseldorf, 1959, 237 págs.

⁴⁸ A. ADAM, *Firmung und Seelsorge*, Patmos, Düsseldorf, 1959, 262 págs.

dogmática del sentido del sacramento de la confirmación, porque lo sabe capital para la práctica pastoral, y porque lo cree todavía insuficientemente tratado por los dogmáticos. Y siendo la práctica de la Iglesia del pasado una buena pista para la actual y la futura, el autor comienza cada capítulo temático haciendo siempre su historia: se ve que el autor pertenece a la escuela de F. J. Arnold (cfr. B. FISCHER, *Liturgie-geschichte und Verkündigung*, p. 2, en *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, Herder, Freiburg, 1953).

A. Snoeck, a quien ya conocíamos por su preciosa obra pastoral titulada *Beichte und Psychoanalyse* (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 100-101), nos ofrece otra del mismo estilo sobre *escrúpulo, pecado y confesión*⁴⁹. El orden de los términos en el título es inverso al del plan del libro, pero manifiesta que el objetivo del autor es el estudio del escrúpulo en un contexto sobrenatural de pecado y confesión. El primer capítulo, sobre la función dual del confesor —sacramental y moral— constituye el ambiente sobrenatural y teológico del libro; y el segundo capítulo, el más breve de todos, sobre el pecador, sirve de introducción al tercer capítulo, sobre el escrupuloso, cuyo problema pastoral el autor cree demasiado olvidado. Este último capítulo, que es lo más original y novedoso de todo el libro, supera todo lo que se ha escrito hasta el momento —y el autor no cree que no sea mucho— sobre dicho tema (esta bibliografía se encuentra en la nota 9).

LECTURA TEOLOGICA

La literatura teológica alemana abunda actualmente en obras que llamaríamos de *lectura espiritual*, si no temiéramos que se confundiera con una literatura menos profunda y más de divulgación —aunque también espiritual— que abunda también en otras lenguas. Por eso hemos preferido titular, esta parte de nuestro boletín bibliográfico, *lectura teológica*, porque los autores de los libros que vamos a comentar siguen el ejemplo de los grandes teólogos de épocas pasadas —sobre todo lo que San Ignacio, en su *regla 11 para sentir en la Iglesia*, llama “doctores positivos” — que hablaban y escribían para alimentar, con su teología, la vida espiritual del pueblo cristiano.

Vamos a presentar rápidamente las obras últimamente llegadas a nuestra biblioteca, sin entrar en mayores detalles propios de cada una de ellas, esperando tener para ello otra ocasión.

Comencemos por una traducción, la del conocido autor espiritual inglés E. Boyland, cuyo título original era *This tremendous Lower*⁵⁰. La bibliografía selecta del final, responde a la postura doctrinal del autor; y el traductor ha tratado también de traducirla, por así decirlo, al ambiente alemán. La obra tiene un fuerte matiz cristocéntrico, como lo indica el título, que personifica el amor de

⁴⁹ A. SNOECK, *Skrupel, Sünde, Beichte*, Knecht, Frankfurt, 1960, 171 págs.

⁵⁰ E. BOYLAND, *Der allgewaltig Liebende*, Schöningh, Paderborn, 1959, 424 págs.

Cristo. El autor se siente impresionado por el misterio del Cuerpo de Cristo, condensado en la frase de S. Agustín, que usa de *leit-motiv* y repite de continuo: "Et erit unus Christus, se ipsum amans". Los temas espirituales del libro son los de la oración, la lectura espiritual —sobre el cual el autor insiste de una manera notable, y acertada a nuestro juicio, dedicándole un capítulo especial—, los sacramentos, y el hacer la voluntad de Dios. La conclusión es una exhortación cristocéntrica: o sea, a la búsqueda de Cristo en todas las formas posibles.

O. Semmelroth, bajo el título de *Creo en la Iglesia*⁵¹, nos ofrece para la lectura espiritual y meditada, un enfoque especial del tratado teológico del cual él es un especialista: la Iglesia, como misterio de fe. Ya hemos comentado, en otra ocasión, el valor del autor como fautor de una espiritualidad basada en la teología (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 117-118). Nos presenta tres aspectos del misterio de la Iglesia: el mismo misterio, el hombre dentro de la Iglesia —aquí se expone una antropología con sentido eclesial—, y Dios en la Iglesia. Escrito este libro para la meditación, no contiene ningún aparato crítico, pero sí notas con citas escriturísticas.

A. Kirchgässner, bajo el título de *Diálogo incesante*⁵² nos ofrece una especie de diario espiritual que, idea por idea, va dando puntos para una oración profundamente afectiva, pero no por eso menos fundada en razón sobrenatural. Hay puntos que apenas ocupan media página, pero que son suficientes para lo que el autor pretende a lo largo de todo el libro: hacer que el alma deje sus soliloquios, y entre en diálogo con Dios, también en los momentos de silencio de Dios, que son silencios aparentes (pp. 7-8 y *passim*).

H. Bacht, bajo el título de *Días del Señor*⁵³ nos ofrece la traducción y adaptación de *Les jours du Seigneur*. En una excelente presentación, en papel biblia, que honra a la editorial; y que permite que, en poco espacio, haya una gran riqueza de material: riqueza de Iglesia, tomada de la Escritura y los Padres, de los Doctores y Papas, de eclesiásticos y laicos, puesta al alcance del pueblo cristiano que, no por ser *pueblo*, debe ser considerado incapaz de aprovecharse de ella. El prólogo, de von Balthazar, es un alegato en favor de la oración mental (*Betrachtung*); y una página que la precede, dice bien a las claras la intención de toda la obra: colaborar con el Espíritu Santo, el maestro único de la oración del cristiano, hijo de Dios; facilitar la elevación del alma hacia Dios, sin quitarle la libertad de espíritu; introducir en el trato directo con Dios, al menos, ayudar a una lectura meditada en la presencia de Dios... El índice final, por temas, facilita elegirlo cada día a voluntad. El índice de autores muestra la amplitud de criterio en la elección de los textos: no sólo clásicos de la espiritualidad, sino también personalidades contemporáneas, y hasta clásicos de la literatura universal.

⁵¹ O. SEMMELROTH, *Ich glaube an die Kirche*, Patmos, Düsseldorf, 1959, 120 págs.

⁵² A. KIRCHGÄSSNER, *Das unaufhörliche Gespräch*, Knecht, Frankfurt, 1959, 122 págs.

⁵³ Die Tage des Herrn, I-II, Knecht, Frankfurt, 1959, 288 y 316 págs.

La edición alemana de la *Imitación de Cristo*⁵⁴, es algo más que una traducción, porque su autor Sailer —el conocido pastor de almas, y especialista en pastoral científica— ha buscado ante todo el espíritu del Tomás de Kempis y de su obra, porque en éste radica la fuerza de sus conceptos, y el sentido de sus palabras. La introducción —cuyo objetivo explican las palabras preliminares del mismo Sailer— es otro de los valores del libro: nos habla de la razón y motivo de esta traducción, de la finalidad esencial de la obra de Kempis, de la actitud espiritual de que quien vaya a leerla; y termina solucionando las dificultades que puede crear, sobre todo a un laico de nuestros días, la lectura superficial de la Imitación de Cristo. Las notas al texto, del mismo Sailer, son muy útiles.

Willi Dirx nos ofrece sus láminas modernas de un *Via-crucis*⁵⁵, acompañadas de una selección de textos —selección que se debe a L. Stüper— de Alfred Delp, el jesuita alemán bien conocido por su filosofía y su vida espiritual. El autor de la selección ha procurado integrar los textos sueltos de Delp en un contexto que los haga aptos para orientar la reflexión orante del lector, al compás de la reflexión vivida por Delp (cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), p. 171).

E. Neuhausler nos presenta otro *via-crucis*⁵⁶: meditación bíblica —como dice el mismo autor— del clásico *via-crucis*, cuya originalidad radica en que sus veinte estaciones están exclusivamente tomadas del Evangelio, desde el momento en que Jesús se presenta ante el Supremo Tribunal del pueblo de Dios, hasta su sepultura. Más que un *via-crucis* material, diríamos que esta obra es una *Tercera Semana de los Ejercicios de San Ignacio*, porque comprende: hechos, reflexión bíblica —o visión personal del mensaje de salvación contenido en ambos testamentos, cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 541-544— y coloquios con el Señor que *padeció*, y *fué sepultado*, pero que *ahora vive y reina* por los siglos de los siglos. Las citas, además de los datos escriturísticos, aducen testimonios de la primitiva tradición cristiana, la de Ignacio de Antioquía, de Clemente, etc.

El *Via-crucis* de J. M. Cabodevilla⁵⁷, nos hace hacerlo desde el Huerto al Sepulcro, con un estilo castellano, actual y atrayente: lectura meditada, diríamos afectiva, que no tropieza en amaneramientos ni en estridencias estilísticas que se podían temer en una obra semejante. Es de alabar el cuidado que el autor ha puesto en respetar la seriedad del tema, tratando sin embargo de hacerlo sentir a fondo a su lector.

Friedrich Heer, bajo el sugestivo título de *saltando sobre las sombras*⁵⁸ nos ofrece una serie de pensamientos —originariamente dirigidos a la juventud que salía de la guerra última— cuyo *leit-motiv* es que “ser cristiano no es un hobby”, sino algo serio, porque debe aliar la apertura al mundo con la profundidad de la vida interior.

⁵⁴ THOMAS VON KEMPIS, *Die Nachfolge Christi*, Herder-Bücherei, Frankfurt, 1960.

⁵⁵ W. DIRX, *Kreuzweg*, Knecht, Frankfurt, 1960.

⁵⁶ E. NEUHÄUSLER, *Der heilige Weg*, Patmos, Düsseldorf, 1959, 132 págs.

⁵⁷ J. M. CABODEVILLA, *Ecce Homo*, Sígueme, Salamanca, 1960, 151 págs.

⁵⁸ F. HEER, *Sprung über der Schatten*, Herder-Bücherei, Freiburg, 1959, 126 págs.

Ida F. Görres reedita su interpretación de María Ward ⁵⁹; obra escrita en contacto con las fuentes históricas, pero en un estilo tan vivo que parece un personaje de novela esta vida de una mujer inglesa, fundadora —en tiempo de la persecución en Inglaterra— de una congregación de religiosas que imitaban al máximo a los jesuitas (y que por ello se las llamó entonces “jesuitinas”). Es una primera tentativa de nuestra autora, en vista a una elaboración más científica de la misma historia.

⁵⁹ IDA F. GÖRRES, *Das grosse Spiel der Maria Ward*, Herder-Bücherei, 1960, 174 págs.

FICHERO Y SELECCION DE REVISTAS

Esta sección comprende:

- el **Fichero de Revistas Ibero-Americanas**, que registra cuanto de filosofía y teología se publica en las naciones de habla hispana y portuguesa: España, Portugal, México, Centro y Sud América.
- la **Selección de Revistas** publicadas en Europa y Norte América.

Esta sección se publica en cuatro partes:

1. **Fichero de Filosofía**, en la primera entrega del año.
2. **Fichero de Teología**, en la segunda entrega.
3. **Selección de Filosofía**, en la tercera entrega.
4. **Selección de Teología**, en la cuarta entrega.

SIGLAS DE REVISTAS

- AA** = Anthologica Annu. Roma.
ACME = Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della Università Statale. Milano.
AF = Archivio di filosofia. Roma.
AFrH = Archivum Franciscanum Historicum. Firenze.
AHDLM = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. Paris.
AHSI = Archivum Historicum Societatis Iesu. Roma.
AIA = Archivo Iberoamericano. Madrid.
AIDS = Arquivos do Instituto de direito. São Paulo.
AIIP = Anales del Instituto de Investigaciones Pedagógicas. San Luis (Argentina).
AIAnd = Al-Andalus. Madrid-Granada.
Alv = Alvernia. México.
AmCl = L'Ami du Clergé. Paris.
Ang = Angelicum. Roma.
Anton = Antonianum. Roma.
AnBol = Analecta Bollandiana. Bruxelles.
Anth = Anthropos. Freiburg.
AOr = L'onneau d'Or. Paris.
APH = Archives de Philosophie. Paris.
Apol = Apollinaris. Roma.
Arb = Arbor. Madrid.
As = Asia. Hong Kong.
At = Atenas. Madrid.
ATG = Archivo Teológico Granadino. Granada.
AUCE = Anales de la Universidad Central del Ecuador. Quito.
- AUCH** = Anales de la Universidad de Chile. Santiago.
AUCV = Anales de la Universidad Central de Venezuela. Caracas.
Aug = Augustinus. Madrid.
BFCL = Bulletin des Facultés catholiques de Lyon. Lyon.
Bib = Biblica. Roma.
Bijdr = Bijdragen. Leuven.
BIRA = Boletín del Instituto Riva-Agüero. Perú.
Bo = Bolívar. Bogotá.
BoEPo = Boletín de Estudios Políticos. Mendoza.
BoMenEst = Boletín Mensual de Estadística. Ministerio de Hacienda. Buenos Aires.
Bra = Broteria. Lisboa.
BUC = Boletín de la Universidad Compostelana. Santiago de Compostela.
Burg = Burgense. Collectanea scientifica. Burgos.
BVCh = Bible et Vie chrétienne. Paris.
BZ = Biblische Zeitschrift. Paderborn.
CaLa = Cahiers Laënnec. Paris.
CARS = Cahiers d'action religieuse et sociale. Paris.
CBQ = Catholic Biblical Quarterly. (The). Washington.
CdV = Città di Vita. Firenze.
CDC = Cuadernos de la democracia cristiana. Buenos Aires.
CdD = Ciudad de Dios (La). El Escorial (España).
CF = Cuadernos de Filosofía. Buenos Aires.

- CHA** = Cuadernos Hispanoamericanos, Madrid.
Chr = Christus, Paris.
CiCot = Civiltà Cattolica, Roma.
CiTom = Ciencia Tomista, Madrid.
CoFr = Collectanea Franciscana, Roma.
Conv = Convivium, Barcelona.
CCM = Cahiers de civilisation médiévale, Poitiers.
Com = Comunidad, Buenos Aires.
CpR = Commentarium pro Religiosis et Missionariis, Roma.
CrM = Cristo al mundo, Madrid.
Cr = Critique, Paris.
Cris = Crisis, Barcelona.
Crit = Criterio, Buenos Aires.
CS = Cahiers Sioniens, Paris.
Cuod = Cuadernos, Buenos Aires.
CuBi = Cultura Bíblica, Segovia.
CUn = Cultura Universitaria, Caracas.
CuTe = Cuadernos Teológicos, Buenos Aires.
CyF = Ciencia y Fe, Buenos Aires.
DC = Doctor Communis, Roma.
DEc = Diritto Ecclesiastico (II), Roma.
DemCr = Democracia Cristiana, Buenos Aires.
Did = Didascalia, Rosario.
DinS = Dinámica Social, Buenos Aires.
Diog = Diogenes, Unesco, Paris.
Div = Divinitas, Roma.
DocCot = Documentation Catholique, Paris.
DTh = Divus Thomas, Piacenza.
EcH = Economía Humana, Bs. Aires.
Ed = Educadores, Madrid.
Educ = Educateurs, Paris.
EphCor = Ephemerides Carmeliticae, Roma.
EphL = Ephemerides Liturgicae, Roma.
EphM = Ephemerides Mariologicae, Madrid.
EphTL = Ephemerides Theologicae Lovanienses, Louvain.
EqCh = Eglise qui chante, Paris.
Esp = Esprit, Paris.
EspB = Espíritu, Barcelona.
Est = Estudios, Madrid.
EstAm = Estudios Americanos, Sevilla.
EstBA = Estudios, Buenos Aires.
EstBi = Estudios Bíblicos, Madrid.
EstCom = Estudios sobre el Comunismo, Santiago de Chile.
EstEc = Estudios Eclesiásticos, Madrid.
EstF = Estudios Filosóficos, Santander.
EstFr = Estudios Franciscanos, Barcelona.
EstL = Estudios Lulianos, Palma de Mallorca.
EstM = Estudios Marianos, Madrid.
EstRG = Estudos, Rio Grande.
Et = Etudes, Paris.
ETF = Estudios teológicos y filosóficos, Buenos Aires.
EtF = Etudes Franciscaines, Paris.
EtPh = Etudes Philosophiques (Les), Paris.
EtThR = Etudes Théologiques et Religieuses, Montpellier.
EX = Ecclesiastica Xaveriana, Bogotá.
FHC = Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo.
Fil = Filosofía, Lisboa.
FilTo = Filosofía, Torino.
FiTer = Finis Terrae, Santiago de Chile.
FN = Feu Nouveau, Bélgica.
FoVi = Fonti vive, Varese.
FrSt = Franciscan Studies, New York.
FS = Fomento Social, Madrid.
Fyl = Filosofía y Letras, México.
G = Gregorianum, Roma.
GM = Giornale di Metafisica, Genova.
GuL = Geist und Leben, München.
HistJB = Historisches Jahrbuch, München.
HKor = Herder-Korrespondenz, Freiburg.
HTR = Harvard Theological Review (The), Massachusetts.
Hu = Humanitas, Tucumán.
HyD = Hechos y Dichos, Zaragoza.
Io = Iatria, Buenos Aires.
ICI = Informations Catholiques Internationales, Paris.
Ir = Irénikon, Chevetogne, Belgique.
Ist = Istina, Boulogne-sur-Seine.
IyV = Ideas y Valores, Bogotá.
IThQ = Irish Theological Quarterly (The), Maynooth.
JBL = Journal of Biblical Literature, Pennsylvania.
JBR = Journal of Bible and Religion (The), Massachusetts.
JIS = Journal of Interamerican Studies, Florida.
JP = Journal de Psychologie, Paris.
JThSt = Journal of Theological Studies (The), Londres.
KSt = Kant-Studien, Köln.
Kyr = Kyrios, Buenos Aires.
KuD = Kerygma und Dogma, Göttingen.
LetV = Lumière et Vie, Saint Alban-Leyse, Savoie.

- LThPh** = Laval Théologique et Philosophique. Québec.
- I.V** = Lumen Vitae. Bruxelles.
- Lu** = Lumen. Vitoria.
- LVS** = Lumière et Vie Supplément biblique de Paroisse et Liturgie. Abbaye de Saint-André.
- MA** = Moyen Age. Bruxelles.
- Man** = Manresa. Barcelona.
- Mar** = Marianum. Roma.
- MasOuv** = Masses Ouvrières. Paris.
- MaSt** = Marien Studies. New Jersey.
- MD** = Maison Dieu. Paris.
- MEc** = Monitor Ecclesiasticus. Roma.
- MéIScR** = Mélanges de Science Religieuse. Lille.
- Men** = Mensaje. Santiago de Chile.
- Mi** = Mind. Oxford.
- MiCo** = Miscelánea Comillas. Comillas.
- MisB** = Missionary Bulletin. Tokyo.
- ManC** = Monte Carmelo (El). Burgos.
- MPer** = Mercurio Peruano. Lima.
- MS** = Mundo Social. Madrid. Zaragoza.
- MS** = Mediaeval Studies. Toronto.
- NCS** = Notre Catechèse. Supplément.
- NEF** = Notas y Estudios de Filosofía. Tucumán.
- NaT** = Norte. Tucumán.
- NaVe** = Nova et Vetera. Ginebra.
- NRTh** = Nouvelle Revue Théologique. Louvain.
- NRPed** = Nouvelle Revue Pédagogique. Malonne.
- NSch** = New Scholasticism (The). Washington.
- NTSt** = New Testament Studies. Cambridge.
- OCat** = Orbis Catholicus. Barcelona.
- Ori** = Oriente. Madrid.
- OrS** = L'Orient Syrien. Paris.
- OrSoc** = Orientamenti Sociali. Milano.
- Pan** = Panorama de la economía argentina. Buenos Aires.
- PanEc** = Panorama Económico. Santiago. Chile.
- PCat** = Pensée catholique (La). Paris.
- Ped** = Pédagogie. Paris.
- Pen** = Pensamiento. Madrid.
- PenCr** = Pensamiento Cristiano. Buenos Aires.
- Pens** = Pensiero (Il). Milano.
- PetL** = Paroisse et Liturgie. Paris.
- PetM** = Paroisse et Mission. Paris.
- Ph** = Philosophia. Mendoza.
- PhPhR** = Philosophy and Phenomenological Research. New York.
- PhTo** = Philosophy Today. Indiana.
- PRMCL** = Periodica de re Morali, Canonica et Liturgica. Roma.
- Pra** = Prometeo. Bogotá.
- Psiq** = Psiquiatria. Buenos Aires.
- PyEsp** = Política y Espíritu. Santiago. Chile.
- QLP** = Questions Liturgiques et Paroissiales (Les). Louvain.
- RAM** = Revue d'Ascétique et Mystique. Toulouse.
- RAP** = Revue de l'Action populaire. Paris.
- RasF** = Rassegna di Filosofia. Roma.
- RasMI** = Rassegna mensile di Israel (La). Roma.
- RB** = Revue Biblique. Paris.
- RBen** = Revue Bénédictine. Abbaye de Maredsous.
- RBib** = Revista Bíblica. Buenos Aires.
- RCal** = Revista Calasancia. Madrid.
- RCB** = Revista de Cultura Bíblica. São Paulo.
- RCF** = Revista cubana de filosofía. Cuba.
- RCJS** = Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales. Santa Fe.
- RCR** = Revue des Communautés Religieuses. Louvain.
- RD** = Revista de Derecho. Concepción (Chile).
- RDC** = Revue de Droit Canonique. Strasbourg.
- RDF** = Revista dominicana de filosofía. Santo Domingo.
- RDM** = Revue des Deux Mondes (La). Paris.
- Re** = Relations. Montreal.
- REA** = Revista Eclesiástica Argentina. Buenos Aires.
- REAm** = Revista de Estudios Americanos. Sevilla.
- REAug** = Revue des études augustinennes. Paris.
- REcB** = Revista Eclesiástica Brasileira. Rio de Janeiro.
- RechSR** = Recherches de Science Religieuse. Paris.
- REDC** = Revista Española de Derecho Canónico. Madrid.
- REP** = Revista de Estudios Políticos. Madrid.
- REsp** = Revista de espiritualidad. Madrid.
- Resp** = Responsables. Paris.
- REsth** = Revue d'Esthétique. Paris.
- RET** = Revista Española de Teología. Madrid.

- Reun** = Re-Union. Madrid.
RFCE = Revista de la Facultad de Ciencias Económicas. Buenos Aires.
RFCR = Revista de Filosofía. Costa Rica.
RFFH = Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Córdoba.
RFLP = Revista de Filosofía. La Plata.
RFM = Revista de Filosofía. Madrid.
RFRPs = Revue Française de Psychanalyse. Paris.
RFNS = Rivista di Filosofia Neoscolastica. Milano.
RH = Revista de Historia. São Paulo.
RHA = Revista de Historia de América. México.
RHE = Revue d'Histoire Ecclésiastique. Louvain.
RHPHr = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses. Paris.
RHR = Revue d'Histoire des Religions. Paris.
RIE = Revista Interamericana de Educación. Bogotá.
RIF = Revista del Instituto de Filosofía. Universidad Nacional de Córdoba.
RIPH = Revue Internationale de Philosophie. Bruxelles.
RivE = Rivista di Estetica. Torino.
RivRasm = Rivista Rosminiana. Domodossola.
RJ = Revista Javeriana. Bogotá.
RJBA = Revista Jurídica. Buenos Aires.
RL = Revue Liberale (La). Paris.
RLA = Revista Litúrgica Argentina. Buenos Aires.
RMM = Revue de Métaphysique et Morale. Paris.
RPar = Revista de Parapsicología. Buenos Aires.
RPF = Revista Portuguesa de Filosofia. Braga.
RPh = Revue Philosophique. Paris.
RPhL = Revue Philosophique de Louvain. Louvain.
RSPT = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Paris.
RSR = Revue des Sciences Religieuses. Strasbourg.
RT = Revue Thomiste. Paris.
RTAM = Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale. Louvain.
RTe = Revista de Teología. La Plata (Argentina).
RThPh = Revue de Théologie et de Philosophie. Lausanne.
RTrob = Revista de Trabajo. Madrid.
RUM = Revista de la Universidad de Madrid. Madrid.
RUNC = Revista de la Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.
RUO = Revue de l'Université d'Ottawa. Ottawa.
RyC = Religión y Cultura. Madrid.
RyF = Razón y Fe. Madrid.
RythM = Rythmes du Monde. Bruges.
S = Surge. Vitoria.
Sal = Salesianum. Torino.
Salm = Salmanticenses. Salamanca.
ScC = Scuola Cattolica (La). Milano.
Sch = Scholastik. Frankfurt.
SdT = Signes du Temps. Paris.
ScE = Sciences Ecclésiastiques. Montreal.
ScriptV = Scriptorium Victorien. Vitoria.
Sem = Seminarios. Salamanca.
Sef = Sefarad. Madrid.
SeSo = Seelsorger (Der). Wien.
SEr = Sacris Erudiri. Steenbrugge.
SIC = SIC. Caracas.
SJPhPs = Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie. Salzburg.
So = Sophia. Padova.
Sac = Sociometry. New York.
SS = Serviço social. São Paulo.
ST = Sal Terrae. Santander.
Stia = Sapientia. La Plata.
StMR = Studia Montis Regii. Montreal.
Stud = Studium. Bogotá.
StCat = Studi Cattolici. Roma.
StZ = Stimmen der Zeit. München.
Symp = Symposium. Recife.
T = Thought. New York.
Tea = Teoresi. Messina.
TEsp = Teología Espiritual. Valencia.
ThDig. = Theology Digest. Kansas.
Theo = Theologica. Braga.
Theol = Theologian (The). Woodstock, Maryland.
ThSt = Theological Studies. Woodstock, Maryland.
ThTo = Theology Today. New Jersey.
TLZ = Theologische Literaturzeitung. Berlin.
Un = Universidad. Monterrey. México.
UnA = Universidad de Antioquia. Medellín.
UNCo = Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
Univ = Universitas. Bogotá.
UPBa = Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín.

USF = Universidad de Santa Fe. Argentina.
VD = Verbum Domini. Rama.
Ve = Verbum. Rio de Janeiro.
VerbC = Verbum Cara. Basel.
Ver = Veritas. Porta Alegre.
VeV = Verdade e Vida. Recife.
VivAf = Vivant Afrique. Belgique.
Vo = Vazes. Petropolis.
VS = Vie spirituelle (La). Paris.
VSS = Vie Spirituelle (La). Supplément. Paris.
VyL = Virtud y Letras. Manizales.

VyV = Verdad y Vida. Madrid.
Wm = Worldmission. New York.
WuW = Wissenschaft und Weltbild. Wien.
WW = Wort und Wahrheit. Freiburg.
Xen = Xenium. Córdoba.
ZAW = Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin.
ZKTh = Zeitschrift für Katholische Theologie. Innsbruck.
ZNW = Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft. Tübingen.



CLASIFICACION POR MATERIAS

FILOSOFIA

I.—Introducción a la Filosofía.

- 1.—Conocimiento filosófico: naturaleza, valor, método, problemática.
- 2.—Orientaciones filosóficas: filosofía cristiana, fenomenología, existencialismo.
- 3.—Relaciones fundamentales: filosofía-ciencia, filosofía-religión, filosofía-vida.
- 4.—Enseñanza y vulgarización.
- 5.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

II.—Lógica.

- 1.—Introducción general.
- 2.—Lógica formal tradicional.
- 3.—Lógica, lógica matemática, metalógica.
- 4.—Actualidades.

III.—Crítica de las Ciencias.

- 1.—Introducción: noción, valor.
- 2.—Crítica de las ciencias: filosofía de las ciencias, metodología, sistematización.
- 3.—De las ciencias matemáticas: número, estadística.
- 4.—De las ciencias naturales: física, química, mecánica.
- 5.—De las ciencias del espíritu.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

IV.—Teoría del Conocimiento.

- 1.—Introducción: naturaleza, método.
- 2.—Valor del conocimiento: epistemología del objeto, mundo exterior.
- 3.—Formas del conocimiento: intuición, abstracción, inducción.
- 4.—Verdad y error: criterios.

- 5.—Evidencia y certeza: opinión, creencia.

- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

V.—Metafísica Ontológica.

- 1.—Antropología: expresión, intelectualismo.
- 2.—Ontología: analogía, unidad, trascendentales, valor.
- 3.—Metafísica: acto y potencia, sustancia y accidente, persona.
- 4.—Bien y mal.
- 5.—Principios del ser.
- 6.—Causas del ser.
- 7.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—Teodicea.

- 1.—Introducción: naturaleza, método.
- 2.—Conocimiento y existencia de Dios.
- 3.—Naturaleza estática: unicidad, eternidad, inmensidad.
- 4.—Atributos dinámicos: creación, concurso, providencia.
- 5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VII.—Filosofía Natural.

- 1.—Introducción: naturaleza, método, relación de ciencia con filosofía.
- 2.—Cosmología filosófica: cuerpo, espacio, tiempo.
- 3.—Teoría científica: quanta, relatividad, cosmogonía.
- 4.—Psicobiología: vida, principio vital.
- 5.—Ciencias biológicas: biología, genética.
- 6.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

VIII.—Psicología.

- 1.—Introducción: método, relación de ciencia con filosofía.
- 2.—Psicología experimental: método, datos.
- 3.—Psicología metafísica: sensación, memoria, intelección, volición.
- 4.—Psicología social: relaciones interpersonales, masa.
- 5.—Psicología genética: niños, adolescentes, adultos.
- 6.—Psicología individual: temperamento, capacidad.
- 7.—Psicología aplicada: criminología, psicología industrial.
- 8.—Psicopatología: psiquiatría, psicoterapia.
- 9.—Psicología profunda: inconsciente, sueño.
- 10.—Parapsicología: fenómenos diversos.
- 11.—Psicología comparada: animal y humana.
- 12.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

IX.—Ética.

- 1.—Introducción: naturaleza, método, relación con la teología moral.
- 2.—Ética general: sujeto, norma, objeto.
- 3.—Ética individual: deberes consigo mismo, con Dios, con los otros.
- 4.—Ética social: sociedad, familia, patria, sociedad internacional.
- 5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

X.—Filosofía del Derecho.

- 1.—Derecho: noción, fin, fuentes.
- 2.—Persona: jurídica y moral.
- 3.—Derechos: penal, internacional, civil y político.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XI.—Filosofía del Lenguaje.

- 1.—Introducción: psicología lingüística.
- 2.—Naturaleza del lenguaje.
- 3.—Origen, evolución.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XII.—Filosofía del Arte.

- 1.—Introducción: naturaleza, método, concepciones.
- 2.—Objeto estético.
- 3.—Experiencia estética.
- 4.—Expresión estética.
- 5.—Literatura y artes: pintura, escultura, música.
- 6.—Historia de la estética.
- 7.—Actualidades.

XIII.—Sociología.

- 1.—Introducción: sociología teórica y empírica. Método, principios, relaciones con otras ciencias. Historia de la sociología.
- 2.—Sociografía, estadística.
- 3.—Teorías y tendencias sociales: liberalismo, capitalismo, socialismo, democracia, comunismo. Doctrina social cristiana.
- 4.—Problemas demográficos: natalidad, migraciones. Problemas raciales.
- 5.—Vida social: familia, clases sociales, profesiones, plagas.
- 6.—Acción social: educación, higiene, vivienda. Asistencia social.
- 7.—Problemas del trabajo: en el agro, industria, comercio. Salarios. Contratos colectivos. Conflictos: huelgas, look-out. Aprendizaje y capacitación.
- 8.—Organización social: sindicalismo, asociaciones profesionales y patronales. Empresa: relaciones humanas, participación en la gestión y en los beneficios. Cooperativas. Legislación y previsión social.
- 9.—Economía: producción, distribución, consumo. Comercio. Banca, moneda, inflación. Impuestos. Agricultura. Geografía económica. Economía internacional.
- 10.—Política; Partidos políticos.
- 11.—Relaciones internacionales: colonias, movimientos de independencia.
- 12.—Actualidades: bibliografías, semanas sociales, congresos. Estudios sociales, económicos o políticos sobre determinados países.

XIV.—Filosofía de la Cultura.

- 1.—Introducción: método, estudios comparativos.

- 2.—Cultura general: reconstrucción, progreso, humanismo.
- 3.—Elementos y causas de la cultura: técnica, religión.
- 4.—Historia de la cultura y culturas.
- 5.—Actualidades.

XV.—Filosofía de la Historia.

- 1.—Introducción: método, estudios comparativos.
- 2.—Interpretaciones de la historia.
- 3.—Historia: naturaleza, causas, fin.
- 4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVI.—Filosofía de la Educación.

- 1.—Introducción: noción, método, fines.
- 2.—Educación de la inteligencia, de la afectividad, del carácter.

- 3.—Educación moral y religiosa.
- 4.—Educación social, nacional, civil.
- 5.—Educación física.
- 6.—Educación por edades.
- 7.—Educación escolar.
- 8.—Educadores.
- 9.—Historia: escuelas, métodos.
- 10.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVII.—Historia de la Filosofía.

- 1.—Griegos y romanos.
- 2.—Padres: siglos I-VII.
- 3.—Medievales: hasta el siglo XV.
- 4.—Renacimiento: siglo XVI.
- 5.—Edad moderna: hasta el siglo XIX.
- 6.—Edad contemporánea: siglo XX.
- 7.—Filosofías orientales.
- 8.—Actualidades: congresos, bibliografía.

TEOLOGIA

I.—Teología general.

- 1.—Introducción a la teología.
- 2.—Problemas de método.
- 3.—Orientaciones teológicas.
- 4.—Relaciones fundamentales: teología-filosofía; teología-ciencias; teología-cultura; teología-vida.
- 5.—Actualidades: congresos; repertorios; bibliografía.

II.—Teología fundamental.

- 1.—Generalidades.
- 2.—Filosofía de la religión. Psicología de la religión. Fenomenología religiosa.
- 3.—Historia de las religiones; etnología religiosa.
- 4.—Revelación y cristianismo.
- 5.—Apologética de la Iglesia.
- 6.—Acatólicos y ecumenismo.
- 7.—Fuentes teológicas: Escritura, Tradición. Liturgia... Historia del dogma.
- 8.—Fe y dogma.
- 9.—Actualidades: congresos, bibliografía.

III.—Teología dogmática.

- 1.—Generalidades.
- 2.—Dios: existencia y atributos divinos; Sma. Trinidad.
- 3.—Creación y elevación; el hombre; orden sobrenatural y pecado original; pecado; angelología.
- 4.—Cristología; soteriología.
- 5.—Dogmática de la Iglesia. Cuerpo místico.
- 6.—Gracia y virtudes.
- 7.—Sacramentos; sacramentalismo.
- 8.—Teología de las realidades terrestres. Teología del laicado. El cristiano frente al mundo.
- 9.—Escatología; novísimos.
- 10.—Actualidades: congresos; bibliografía.

IV.—Mariología.

- 1.—Generalidades.
- 2.—Prerrogativas.
- 3.—María y la Iglesia.
- 4.—Culto mariano. María y el arte.
- 5.—Actualidades: congresos; bibliografía.

V.—Teología moral.

- 1.—Principios.
- 2.—Virtudes y preceptos.
- 3.—Sacramentos.
- 4.—Moral profesional.
- 5.—Historio.
- 6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—Derecho canónico.

- 1.—Fuentes y principios.
- 2.—Personas físicas y morales.
- 3.—Cosos: sacramentos, culto divino, bienes temporales de la Iglesia.
- 4.—Procesos.
- 5.—Penos y delitos.
- 6.—Historia.
- 7.—Derecho internacional público y privado, misional, oriental.
- 8.—Derecho comparado.
- 9.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VII.—Sagrada Escritura.

- 1.—Introducción general y portículos. Historio de lo exégesis.
- 2.—Textos originales y traducciones.
- 3.—Apócrifos y judaísmo.
- 4.—Exégesis y problemas del AT.
- 5.—Exégesis y problemas del NT.
- 6.—Vida de Cristo: infancia, vida pública (sermones, milagros...), pasión, etc. Otros personajes de lo historio evangélico.
- 7.—San Pueblo: vida, cortos.
- 8.—Teología bíblica.
- 9.—Ciencias auxiliares: historia, arqueología, geografía, filología.
- 10.—Biblia y vida: bibliografía, congresos, actualidades, experiencias.

VIII.—Teología ascético-mística.

- 1.—Vida espiritual en general.
- 2.—Vida sacerdotal.
- 3.—Vida religioso.
- 4.—Cuestiones místicas.
- 5.—Hagiografía.
- 6.—Historia de lo espiritualidad. Escuelas. Escritores y figuras históricos.
- 7.—Espiritualidad de lo Compañía de Jesús.
- 8.—Escritos; ediciones críticas.
- 9.—Actualidades: congresos; bibliografía.

IX.—Historia.

- 1.—Arqueología cristiana.
- 2.—Padres; escritores eclesiásticos.
- 3.—Magisterio: concilios; símbolos (siglos I-VII).
- 4.—Errores, herejías, cismo (siglos I-VII).
- 5.—Medievales: teólogos, escuelas; magisterio.
- 6.—Medievales: errores, herejías, cisma.
- 7.—Renacimiento y edad moderna: teólogos, magisterio.
- 8.—Renacimiento y edad moderna: errores, herejías.
- 9.—Siglos XIX y XX: teólogos, magisterio.
- 10.—Siglos XIX y XX: protestantismo, modernismo, otros.
- 11.—Teología oriental.
- 12.—Vida monástica. Ordenes, congregaciones.
- 13.—Teología de la historia.
- 14.—Actualidades: congresos; bibliografía.

X.—Pastoral.

- 1.—Generalidades. Formación pastoral. Kerigmática.
- 2.—Sociología religioso.
- 3.—Psicología pastoral.
- 4.—Pastoral de la doctrina. Catequética, predicación.
- 5.—Misiones. Compaños.
- 6.—Pastoral parroquial.
- 7.—Organizaciones.
- 8.—Pastoral litúrgico. Sacramentos.
- 9.—Dirección espiritual. Confesión.
- 10.—Problemas vocacionales: sacerdotales y religiosos.
- 11.—Pastoral especial con hombres, mujeres y niños.
- 12.—Pastoral matrimonial y familiar.
- 13.—Ejercicios espirituales.
- 14.—No-católicos. Protestantes, iglesias separados, ecumenismo.
- 15.—Pastoral en medios intelectuales y obreros. Comunismo.
- 16.—instrumentos de apostolado.
- 17.—Actualidades: congresos, experiencias, bibliografía.

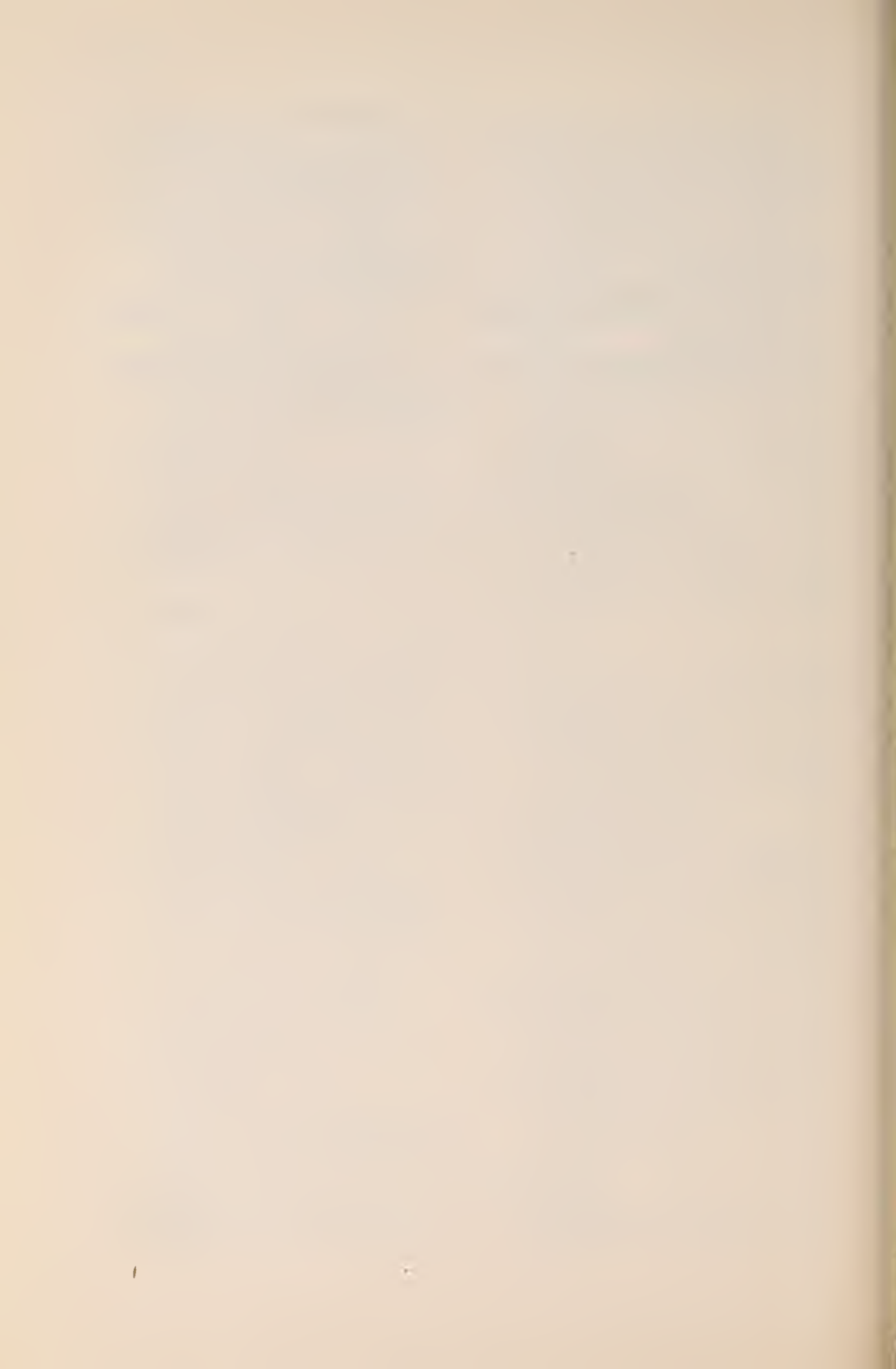
XI.—Liturgia.

- 1.—Doctrina: valor, fuentes litúrgicas, magisterio, vida litúrgica.
- 2.—Historia.

- 3.—Ritos diversos.
- 4.—Sacramentos. Sacramentales; simbolismo.
- 5.—Miso.
- 6.—Rúbricas. La costumbre en liturgia.
- 7.—Año litúrgico. Fiestas.
- 8.—Oficio divino.
- 9.—Movimiento litúrgico. Paroliturgias. Problema de la adaptación.
- 10.—Arte sagrado.
- 11.—Actualidades: congresos, experiencias, bibliografía.

XII.—Misionología.

- 1.—Documentos papales y direcciones jerárquicas.
- 2.—Teología misional.
- 3.—Estudios misionológicos; sociología; culturas.
- 4.—Historia.
- 5.—Divulgación misional.
- 6.—Pastoral misionera.
- 7.—Cooperación misional: obras pontificias, institutos, movimientos laicos.
- 8.—Actualidades: jornadas, congresos, estadísticas, bibliografía.



FICHERO DE REVISTAS

(PUBLICADAS EN ESPAÑA, PORTUGAL E IBEROAMERICA)

FILOSOFIA

I INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

1 CONOCIMIENTO FILOSOFICO

- 1 **Barberena, F. G.** Balance de un Congreso. — EstF., 8 (1959), 125-129.
- 2 **Cuesta, S.** En pro de una nueva definición de la Filosofía. — Aug., 4 (1959), 489-506.
- 3 **Derisi, O. N.** Introducción a la filosofía y ciencias afines. — Ver., 4 (1959), 99-177.
- 4 **Muñoz Alonso, A.** Los principios de la metodología y de la didáctica como ciencias. — Aug., 4 (1959), 467-487.
- 5 **Pérez Ruiz, F.** El concepto de filosofía y sabiduría en los escritos de Platón: Filosofía y Sabiduría. — MiCo., 31 (1959), 5-151.
- 6 **Riu, F.** Sortes, Heidegger y el tema de la conciencia. — CUn., 56-57 (1959), 42-46.
- 7 **Tavares de Miranda, M. C.** Meditação sobre a Filosofia. — RPF., 15 (1959), 142-148.

2 ORIENTACIONES FILOSOFICAS

- 8 **Alejandra, J. M.** Técnica y Humanismo. — HyD., 159 (1959), 253-270.
- 9 **Arias López, M.** Cincuenta años de filosofía argentina. — EstBA., 48 (1959), 421-428.
- 10 **Barata Tavares, A.** Valor do método positivista. — Fil., 6 (1959), 178-190.
- 11 **Bernard, J.** Resposta do Matério. — Vo., 53 (1959), 499-508.
- 12 **Caturelli, A.** La Filosofía actual a través del XII Congreso Internacional de Filosofía. — Stio., 14 (1959), 45-48.
- 13 **Calomer, E.** Lo nuevo metafísico del conocimiento y de la acción. — Pen., 15 (1959), 439-452.
- 14 **Libanio, J. B.** O ateísmo moderno. — Ve., 16 (1959), 79-91.
- 15 **Lotz, J. B.** La filosofía en la Alemania de hoy. — OCot., 2 (1959), 97-104.
- 16 **Müller, M.** Los conceptos de existencia y libertad en la ontología del existencialismo alemán. — Arb., 44 (1959), 1-19.
- 17 **Przywara, E.** Edith Stein y Simone Weil. Esencialismo, Existencialismo, Analogía. — OCot., 11-1 (1959), 395-411.
- 18 **Romana García, M.** Ideas nuevas para una fenomenología. — VyV., 17 (1959), 321-330.
- 19 **Schiavone, M.** La scuola filosofica di Genova. — VyV., 17 (1959), 337-346.
- 20 **de Tallenaere, M.** Neopositivismo o empirismo lógico. — OCot., 11-1 (1959), 310-320.

3 RELACIONES FUNDAMENTALES

- 21 **Betuncur, C.** El Cristianismo ante la filosofía actual. — UnA., 35 (1959), 167-190.
- 22 **Colomer, E.** Nuevas precisiones en torno al problema de la filosofía cristiana. — EspB., 8 (1959), 165-177.
- 24 **Fernández Lorgo, J.** Síntesis doctrinal del Filósofo Rancio. — VyV., 17 (1959), 647-727.
- 25 **Podilho, T.** La idea de Dios en la filosofía contemporánea. — Aug., 4 (1959), 507-518.
- 26 **Parellado, J. M.** La filosofía de acuerdo con la ciencia. — UnA., 137 (1959), 5-22.
- 27 **Puig, I.** Hacia el establecimiento del puente que ha de unir la ciencia y la filosofía. — EspB., 8 (1959), 8-12.
- 28 **Zarco de Geo, J.** La reforma epistemológica de Einstein (Relaciones entre la Ciencia y Filosofía). — VyV., 17 (1959), 129-137.

4 ENSEÑANZA Y VULGARIZACION

- 29 **Iriarte, J.** Hacia una totalidad y vitalización de la Filosofía. — RyF., 159 (1959), 367-378.
- 30 **Morren, L.** Un católico ante la ciencia y la técnica. — Men., 8 (1959), 410-415, 429.

5 ACTUALIDADES

- 31 **De Munoin, R.** La finalidad: V Semana de Filosofía. — VyV., 17 (1959), 371-377.
- 32 **Muñoz Alonso, A.** La filosofía en su XII Congreso Internacional. — Aug., 4 (1959), 5-36.
- 33 **Roig Gironello, J.** Estado actual de las corrientes filosóficas en Europa. — EspB., 8 (1959), 13-34.

II LOGICA

1 INTRODUCCION GENERAL

- 34 **Cosoubon, J. A.** Lógica y "lógicas". — ETF., 1 (1959), 68-86.

3 LOGISTICA

- 35 **Moreno, A.** Implicación material en Juan de Santo Tomás. — Stia., 14 (1959), 188-191.
- 36 **Rigobello, A.** Logicismo contemporáneo e instancias socráticas. — Aug., 4 (1959), 529-534.
- 37 **Vallejos, R. M.** La superación de la Logística. — Alv., 37 (1959), 77-83.

III CRITICA DE LAS CIENCIAS

2 CRITICA DE LAS CIENCIAS

- 38 **Caillois, R.** Tras seis años de un combate dudoso. — Diog., 26 (1959), 3-8.

4 DE LAS CIENCIAS NATURALES

- 39 **Due, A.** ¿Qué pasa en la Luna? — RyF., 160 (1959), 431-440.
- 40 **Due Rojo, A.** La previsión del futuro. — EspB., 8 (1959), 81-88.
- 41 **Llubes, P.** Natas marginales a tres libras de Heisenberg. — CUn., 56-57 (1959), 55-66.

IV TEORIA DEL CONOCIMIENTO

2 VALOR DEL CONOCIMIENTO

- 42 **Álvarez Turienzo, S.** Formalismo y realidad. — CdD., 172 (1959), 419-438.
- 43 **Wagner de Reyna, A.** Fuera y dentro del filosofar. — CUn., 56-57 (1959), 47-54.

V METAFISICA ONTOLOGICA

1 ANTROPOLOGIA

- 44 **Caturelli, A.** Autocansciencia y descubrimiento del tú. — Xen., 3 (1959), 3-4.
- 45 **Ceñal, R.** Existencia, comunicación y amor. — OCat., 11-1 (1959), 193-199.
- 46 **Ferreira Maio, J. M.** Possibilidade e método da metafísica segunda Joseph de Finance. — Fil., 6 (1959), 149-177.
- 47 **Guzmán, I.** Unidad y aumento interno del hábita de la metafísica. Un problema de exégesis tomista. — EstF., 8 (1959), 185-211.
- 48 **Lersch, Ph.** Zur Frage nach dem Wesen des Menschen. — Pen., 15 (1959), 177-190.
- 49 **Mac Gregor, F.** El humanismo en el siglo XX. (Nuevo sentido de la indagación filosófica acerca del hambre). — BIRA., 3 (1959), 75-106.
- 50 **Maravall, J. A.** Las bases antropológicas del pensamiento de Gracián. — RUM., 7 (1959), 403-445.
- 51 **Muñoz, J.** El hambre dominar de la naturaleza. — Fil., 5 (1959), 213-219.
- 52 **Robles, O.** La perspectiva factual de la angustia. — EstF., 8 (1959), 101-116.
- 53 **Sciaccia, M. F.** La Vittoria sulla morte e la dialettica dell'immortalità dello spirito. — Pen., 15 (1959), 255-272.
- 54 **Yela, M.** La forma en el hambre. — RFM., 18 (1959), 5-16.

2 ONTOLOGIA

- 55 **Abranches, C.** Ser e analogía. — Pen., 15 (1959), 33-45.
- 56 **Lobato, A.** El valor y la libertad humana. — EstF., 8 (1959), 117-123.
- 57 **Martins, D.** Metafísica da Presença. — RPF., 15 (1959), 113-122.
- 58 **Rubert y Candau, J. M.** El problema del ser y la forma originaria del Ser humano. — Pen., 15 (1959), 229-254.
- 59 **Trendall, A.** Gnoseología de la Metafísica Vital. — UnA., 35 (1959), 191-196.

3 METAFISICA

- 60 **Caba, P.** La acción en la metafísica presencial. — RFM., 18 (1959), 41-71.
- 61 **Derisi, O.** El significado y el alcance de "esse" en Santo Tomás. — Stia., 14 (1959), 166-178.
- 62 **Gómez Caffarena, J.** Sentido de la composición de ser y esencia de Suárez. — Pen., 15 (1959), 135-154.

4 BIEN Y MAL

- 63 **Hilckman, A.** Sobre el sentido de la felicidad. — Crit., 32 (1960), 55-58.

6 CAUSAR DEL SER

- 64 **Capek, M.** Hacia una ampliación de la noción de causalidad. — Diag., 28 (1959), 77-109.

VI TEODICEA

2 EXISTENCIA DE DIOS

- 65 **Abranches, C.** A prova da Existência de Deus pela Vida da Espírita ou pela Verdade, segunda o Prof. M. F. Sciacca. — RPF., 15 (1959), 3-9.
- 66 **Del Cura, A.** El conocimiento natural de Dios en el magisterio de Pío XII. — EstF., 7 (1958), 201-240.
- 67 **Ortúzar, M.** Del orden natural a la inteligencia subsistente. — Est., 15 (1959), 331-343.

3 NATURALEZA ESTATICA

- 68 **Ferreira Gomez, J.** O Padre Cristóvão Gil, e a originalidade do seu argumento da "Imutabilidade" Divina. — RPF., 15 (1959), 49-61.

VII FILOSOFIA NATURAL

1 INTRODUCCION

- 69 **Puente, A. G.** La cosmología en el Magisterio de Pío XII. — EstF., 7 (1958), 241-261.

2 COSMOLOGIA FILOSOFICA

- 70 **Bernard, J.** A resposta da Matéria. — Vo., 53 (1959), 731-742.
- 71 **Oñativia, O.** Personalidad y espacio. — Hu., 11 (1959), 47-64.
- 72 **París, C.** Naturaleza y finalidad. — Aug., 4 (1959), 315-328.
- 73 **Puigrefagut, R.** Un principio básico del liberalismo científico: el postulado de la causalidad cerrada de la naturaleza. — EspB., 8 (1959), 67-80.
- 74 **Souza Alves, V.** Conhecimento metafísico do espaço e tempo. — RPF., 15 (1959), 262-307.
- 75 **Urdanoz, T.** La finalidad del mundo. — EstF., 8 (1959), 233-241.

3 TEORIA CIENTIFICA

- 76 **Aguirre, E.** Historia de un problema paleantropológico: El *Oreopithecus bambolii* (Gervais). — Arb., 43 (1959), 58-71.
- 77 **Arias, A.** Cosmologías relativistas. — AUCh., 115 (1959), 23-42.
- 78 **Gallarta, T.** Teoría de la Magnitud. — VyL., 17 (1959), 67-73.

4 PSICOBIOLOGIA

- 79 **Gutiérrez, G.** Qué sabemos hoy sobre el origen del hombre. — EstF., 8 (1959), 151-183.
- 80 **Muñoz, J.** Pensamiento y biología. — AUCE., 88 (1959), 69-105.
- 81 **Templado, J.** La evolución de los seres vivos. — Arb., 44 (1959), 273-278.

5 CIENCIAS BIOLOGICAS

- 82 **Bauchau, A.** El nacimiento del darwinismo. — Crit., 32 (1959), 948-949.
- 83 **Crusafont Pairá, M.** El oreopiteco y su significación en la filogenia humana. — OCat., 11-1 (1959), 97-112.
- 84 **Muñoz, J.** ¿Podremos sintetizar la vida? — Pen., 15 (1959), 331-351.

VIII PSICOLOGIA

2 PSICOLOGIA EXPERIMENTAL

- 85 **Ercilla, J.** Psicología y conducta del hombre. — Arb., 44 (1959), 26-40.
- 86 **Kloppenburger, B.** A sugestão e o reflexo condicionado. — Vo., 53 (1959), 641-650.
- 87 **Pozzi, V.** Estudio sobre el Rorschach. — FHC., 17 (1959), 89-100.

3 PSICOLOGIA METAFISICA

- 88 **Barreiro Gómez, J.** Los aspectos de la libertad humana. — Est., 15 (1959), 371-391.
- 89 **de Ercilla, J.** Saber no representado. — Pen., 15 (1959), 353-373.
- 90 **Font Puig, P.** Peligro y daño ya, en la enseñanza de la psicología. — Pen., 15 (1959), 99-108.
- 91 **García Asensio, P.** Síntesis de lo sensible y de lo intelectual en el conocer humano. — Pen., 15 (1959), 109-134.
- 92 **Muñoz, J.** Por una recta definición de la libertad. — Pen., 15 (1959), 191-208.
- 93 **Reca, T.** Particularidades de los problemas psiquiátricos y psicoterapéuticos de los niños portorriqueños en N. York. — Psiq., 1 (1958), 57-71.
- 94 **Rodríguez, V.** La memoria humana; sus leyes y su educación. — EstF., 8 (1959), 5-36.

4 PSICOLOGIA SOCIAL

- 95 **Miranda Santos, A.** A Psicologia Social na América do Norte (U.S.A.). — Fil., 6 (1959), 28-50.

5 PSICOLOGIA GENETICA

- 96 **Garrigues, E.** La mujer y el varón, esos desconocidos. — RyC., 4 (1959), 42-55.

- 97 **Lonfranco Ciampi, M.** La Psiquiatría infantil. — *Psic.*, 1 (1958), 34-40.
- 98 **Romos Golvão, J.** Aspectos da amizade juvenil. — *EstRG.*, 72 (1959), 69-79.
- 99 **Voco, C.** El destino de la mujer. — *RyC.*, 4 (1959), 375-393.

6 PSICOLOGIA INDIVIDUAL

- 100 **Gemelli y Ancono.** Il colloquio come strumento di indagine in psicologia sociale e clinica. — *Pen.*, 15 (1959), 309-325.
- 101 **Vaca, C.** El problema de corporeidad femenina. — *RyC.*, 4 (1959), 232-247.

7 PSICOLOGIA APLICADA

- 102 **Pío XII.** Discurso sobre problemas da psicologia aplicada. — *Ver.*, 4 (1959), 3-14.

8 PSICOPATOLOGIA

- 103 **Bonhour, A.** Enfoque Psiquiátrico de la Cefalalgia. — *Psic.*, 1 (1958), 41-45.
- 104 **Mortins, D.** A concepção psicanalítica do Homem. — *RPF.*, 15 (1959), 337-348.
- 105 **Mos de Ayola, I.** Los medicamentos neurolépticos en las Neurosis. — *Psic.*, 1 (1958), 5-8.
- 106 **Uribe Cualla, G.** Algunos aspectos de las Neurosis traumáticas en cuestiones laborales. — *Univ.*, 17 (1959), 149-164.
- 107 **Varios.** Experiencia asistencial durante tres años en el consultorio externo del Hospital Psiquiátrico. — *Psic.*, 1 (1958), 9-14.

9 PSICOLOGIA PROFUNDA

- 108 **Voco, C.** Acerca del análisis existencial. — *REsp.*, 18 (1959), 229-243.

12 ACTUALIDADES

- 109 **Macernis, J.** Una ojeada a la Fisiología y Psicología rusas. — *EstBA.*, 48 (1959), 353-363.

IX ETICA

2 ETICA GENERAL

- 110 **Acorto, J. I.** Conocimiento moral y Factum moral. — *Pen.*, 15 (1959), 47-54.
- 111 **Svobodo, K.** Ideas sobre la felicidad en las primeras obras de San Agustín. — *Aug.*, 4 (1959), 195-201.
- 112 **Moñero, S.** La eticidad de la existencia humana. — *RFM.*, 18 (1959), 17-40.
- 113 **Molinero, M.** El concepto de ley en fray Alfonso de Castro. — *VyV.*, 17 (1959), 31-74.

- 114 **Sambarino, M.** Investigaciones sobre la estructura Aporético-Dialéctica de la eticidad. — FHC., 17 (1959), 177-230.

3 ETICA INDIVIDUAL

- 115 **Caturelli, A.** Filosofía de la maledicencia y la murmuración. — Stia., 14 (1959), 112-117.
 116 **Höffner, J.** La ética del tiempo libre. — OCat., 2 (1959), 285-296.
 117 **Pío XII.** Discurso sobre problemas de psicología aplicada. — Cfr. ficha 102.

4 ETICA SOCIAL

- 118 **Alvarez Turiénzo, S.** La crisis de la autaridad y el espíritu de la cultura moderna. — CdD., 172 (1959), 275-329.
 119 **Brunner, A.** Principios fundamentales de la formación política. — OCat., 2 (1959), 32-46.
 120 **Fragueiro, A.** Derecho natural y estado de derecho. — Xen., 3 (1959), 5-11.
 121 **Martins, A.** Sociología, moral e fisco. — Bro., 68 (1959), 38-48.
 122 **M. C.** Indisolubilidad del matrimonio. — Men., 8 (1959), 475-477.
 123 **Powers, R.** Moralidad de la guerra. — Men., 8 (1959), 455-459.
 124 **Rabaleda, O.** Persona y sociedad: el principio de subsidiaridad. — MiCo., 31 (1959), 152-190.
 125 **Storni, F.** Justicia legal de hoy. — CyF., 15 (1959), 35-41.

X FILOSOFIA DEL DERECHO

1 DERECHO

- 126 **Bledel, R.** La enseñanza de las ciencias jurídicas y sociales en nuestros facultades de Derecho. — USF., 40 (1959), 151-164.
 127 **Bruera, J. J.** Algunos planteos de F. Kaufmann sobre metodología social y jurídica. — USF., 40 (1959), 23-37.
 128 **Da Mata Machado, E.** Elementos para uma teoria geral do Direito, segundo Pío XII. — Ver., 4 (1959), 319-348.
 129 **del Estal, G.** La dialéctica de los "dos reinos" en la filosofía agustiniana del Derecho y del Estado. — CdD., 172 (1959), 5-72.
 130 **Llinares, J. A.** El pensamiento de Pío XII acerca del Derecho. — EstF., 7 (1958), 263-282.

2 PERSONA

- 131 **Vivanco, A. C.** El Código Agrario Nacional. — DinS., 103 (1959), 23.

3 DERECHOS

- 132 **Aroucha, M.** Formação e Vigência da Lei. Irretratividade. — Symp., 1 (1959), 73-81.
 134 **Carlos, E. B.** Efectos jurídicos de la demanda. — RCJS., 94-95 (1958), 57-61.
 136 **Carneiro Leão, N.** O Ensino do Direito Judiciário Penal. — Symp., 1 (1959), 27-38.

- 137 **Farina, J. M.** Donación directa y donación indirecta. — RCJS., 94-95 (1958), 187-195.
- 138 **Gómez Paz, A.** Principios constitucionales en el año 1810. — RCJS., 94-95 (1958), 197-208.
- 139 **Kantorawicz, E. H.** Secretos de Estado (Un concepto absolutista y sus tardíos orígenes medievales). — REP., 104 (1959), 37-70.
- 140 **Luque Angel, E.** La extradición. — Univ., 17 (1959), 65-82.
- 141 **Martínez de Campa, C.** El límite elástico en las relaciones diplomáticas. — REP., 104 (1959), 5-33.
- 142 **Meneu Monleon, P.** En torno al Proyecto de Reforma del Enjuiciamiento Criminal. — RD., 27 (1959), 25-56.
- 143 **Rajas Rodríguez, M.** Concepto de las Medidas precautorias en el Derecho Procesal Civil. — RD., 27 (1959), 8-24.
- 144 **Scialoja, V.** Derecho práctico y derecho teórico. — RCJS., 92-93 (1957), 159-170.
- 145 **Sentís Melendo, S.** Etica forense. La Etica del Juez en el Proceso. — RCJS., 94-95 (1958), 63-88.
- 146 **Silva Bascuñán, A.** Matrimonio y ley civil. — FiTer., 23 (1959), 3-12.
- 147 **Yepes, J. M.** El principio de la no intervención y el derecho internacional americano. — Univ., 17 (1959), 83-114.

4 ACTUALIDADES

- 148 **Aguilar Navarra, M.** El Instituto Hispano-Lusso-Americano de Derecho Internacional y el problema de la responsabilidad internacional. — EstAm., 16 (1958), 143-154.
- 149 **Baudín, L.** La enseñanza en las Facultades francesas de Derecho. — RD., 26 (1959), 439-468.
- 150 **Cerda Medina, M.** Notas sobre los estudios de Derecho en Italia y en especial sobre los de la Universidad de Boloña. — RD., 26 (1958), 389-402.
- 151 **Gesche Müller, B.** Método y plan de estudios en las Facultades de Derecho de las Universidades alemanas. — RD., 26 (1958), 403-420.
- 152 **Matus Valencia, J. G.** La enseñanza del Derecho en los EE.UU. de Norteamérica. — RD., 26 (1958), 421-438.
- 153 **Meneu Manleon, P.** Memoria del Consejo Provincial del Consejo de Abogados de Concepción correspondiente al Año 1958. — RD., 27 (1959), 61-70.
- 154 **Meneu Monleon, P.** Segundo Congreso de las Naciones Unidas sobre Prevención del Delito y Tratamiento del Delincuente. — RD., 27 (1959), 57-59.
- 155 **Ortúzar, M.** Filosofía de derecho. — Est., 15 (1959), 127-133.

XI FILOSOFIA DEL LENGUAJE

1 INTRODUCCION

- 156 **Ortega y Gasset, J.** Dificultad de la lectura. — Diog., 28 (1959), 3-20.

2 NATURALEZA DEL LENGUAJE

- 157 **Rein, M.** La filosofía del lenguaje de Ernst Cassirer. — FHC., 17 (1959), 19-49.

XII FILOSOFIA DEL ARTE

1 INTRODUCCION

- 158 **Aróstegui, A.** Tearío metafísico del arte ootual. — RFM., 18 (1959), 213-248.
- 159 **De Antón, E.** En torno a la deshumanización del arte. — RFM., 18 (1959), 301-309.
- 160 **Díez Blanco, A.** La obra de arte y su interpretoción histórico filosófico. — RFM., 18 (1959), 249-262.
- 161 **Farré, L.** Fundomentoción metafísico de la estética. — RFM., 18 (1959), 201-212.
- 162 **Frutos, E.** La esencial heterogeneidad del ser en Antonio Mochodo. — RFM., 18 (1959), 271-292.
- 163 **Panizo, A.** Arte y moral. — RFM., 18 (1959), 321-330.
- 164 **Sánchez de Muniain, J. M.** Fundamentación filosófico de lo generativo en el arte. — RFM., 18 (1959), 167-200.
- 165 **Traba, M.** Algunos problemas para comprender el arte. — Ba., 11 (1959), 497-502.
- 166 **Trujillo Marin, F.** Da Espoço Entitativa oo Espaço Funcional. — RPF., 15 (1959), 163-180.
- 167 **Montenegro, A.** Psiconálise e Arte. — RPF., 15 (1959), 123-141.
- 168 **Veloso, A.** Fisiofabio a Misofisio Estéticos. — Bro., 68 (1959), 439-450.

3 EXPERIENCIA ESTETICA

- 169 **Anónimo.** Crisis de sociolismo. — RyF., 160 (1959), 401-404.
- 170 **Marsal, J. F.** Lo sociología pasitivisto en Argentino. — REP., 104 (1959), 213-240.
- 171 **Rey Altuna, L.** La sublime, categoría estético en revisión. — RFM., 18 (1959), 263-270.
- 172 **Arns, J. C.** À Morgem da Gênese da Arte. — Va., 53 (1959), 575-583.

4 EXPRESION ESTETICA

- 173 **Schneider, M.** El espíritu de la música como origen del símbolo. — Diog., 27 (1959), 49-78.
- 174 **Barufaldi, R.** El doctor Jivaga. — Crit., 32 (1959), 207-210.

5 ARTES

- 175 **Costa Lima Filho, L.** O Critério Regionolista em Literotura: Sua Justifi-coção e Insuficiêncio. — Symp., 1 (1959), 5-17.
- 176 **Elizalde, I.** Se publica en Rusio la correspondencio de Dostoiewski, testi-monio cristiano contro el comunismo. — RyF., 160 (1959), 481-486.
- 177 **Hornado, R. M.** Lo novela española contemporánea. — RyF., 160 (1959), 419-430.
- 178 **Kerényi, K.** Nocimiento y Renocimiento de la Trogedio. — Diog., 28 (1959), 21-47.
- 179 **Kohnen, M.** As belos artes e o Pensomento Pontificio. — Ver., 4 (1959), 428-434.
- 180 **Muñoz-Alonso, A.** Cine y filosofía. — Aug., 4 (1959), 239-247.

XIII SOCIOLOGIA

1 INTRODUCCION

- 181 **Alcorta, J. I.** Para una introducción a la Sociología. — EspB., 8 (1959), 124-134.
- 182 **De Urmeneta, F.** Filosofía de la poesía. — RFM., 18 (1959), 311-319.
- 183 **Labbens, J.** Canocimiento y Accián; algunos comentarios sobre Sociología Religiosa. — CLEH., 2 (1959), 199-203.
- 185 **Leclercq, J.** Socialogía y cristianismo. — OCat., 2 (1959), 257-271.
- 186 **Macías, J. M.** Base antropológica de la doctrina social de Pío XII. — EstF., 7 (1958), 283-302.
- 187 **O'Dea, Th.** Crisis en la cristiandad. — Men., 8 (1959), 70-75.
- 188 **Poblete, R.** Vida comunitaria. — Men., 8 (1959), 248-251.
- 189 **Terra, J. P.** Las encuestas de la Misión "Economía y Humanismo" en Colombia. — CLEH., 4 (1959), 76-97.
- 190 **Varios.** Terminología de las ciencias sociales. — REP., 102-103 (1958/59), 3-245.
- 191 **Vélez, J.** Las Confesiones de S. Agustín y las inquietudes filosóficas de hoy. — EX., 8-9 (1958-59), 103-135.
- 192 **Anónimo.** Censa Industrial. — BoMenEst., 1 (1959), 6-12.

2 SOCIOGRAFIA

- 193 **Anónimo.** Costa de la Vida; Situación Industrial; Reformas cambiarias; Mercado de monedas; Estadísticas sobre Edificación. — PanEc., 12 (1959), 168-170, 178.
- 194 **Anónimo.** Estadística Agrícola. — BoMenEst., 1 (1959), 48-55.
- 195 **Anónimo.** Estadística Social. — BaMenEst., 1 (1959), 43-46.
- 196 **Anónimo.** Estadística demográfica. — BaMenEst., 1 (1959), 32-41.
- 197 **Anónimo.** El poder adquisitivo en el campo. — Pan., 2 (1959), 89-98.
- 198 **Bernard, G.** Sobre la inversión. — Diog., 26 (1959), 25-60.
- 199 **Varios.** Censa Comercial de 1959. — BoMenEst., 1 (1959), 142-150.
- 200 **Varios.** Estadística de edificación, comercial, financiera, etc. — BoMenEst., 1 (1959), 205-211, ss.
- 201 **Varios.** Estadística demográfica, social, de espectáculos públicos, etc. — BoMenEst., 1 (1959), 152-161, ss.
- 202 **De R., J.** Cifras de la economía agrícola. — MS., 5 (1959), 139-140.

3 TEORIAS Y TENDENCIAS SOCIALES

- 203 **Alberdi, J. R.** El problema de los desplazados y el Derecho Internacional. — RyF., 159 (1959), 407-414.
- 204 **Alcri, J.** La vuelta al estalinismo. — EstCom., 24 (1959), 17-30.
- 206 **Alderete, V.** Hacia un mundo comunitario a través de un Internationalismo cristiano. — Com., 9 (1959), 12-15.
- 207 **Alemán, B. E.** El hambre y la tierra. — Crit., 32 (1959), 809-813.
- 208 **A. O., A.** La reforma cristiana en la empresa. — MS., 5 (1959), 176-177.
- 209 **Arès, R.** Catolicismo y Justicia social. — MS., 5 (1959), 162-168.
- 210 **Baudin, L.** Les récents échecs du matérialisme historique. — BIRA., 3 (1956-1957), 61-68.
- 211 **Blasi Brambilla, A.** Política social y progreso técnico. — DinS., 109 (1959), 28.

- 212 Calvez, J. I. El Marxismo. — EstBA., 48 (1959), 721-724.
- 213 Calvez, J. I. Realismo de las principios sociales de la Iglesia. — EstBA., 48 (1959), 701-706.
- 214 Castilla, J. Nota sobre la filosofía liberal. — Com., 9 (1959), 22-23.
- 215 Costillo Velosca, J. El capitalismo y el pensamiento cristiano. — PyEsp., 231 (1959), 26-30.
- 216 Calamer, E. La ejemplaridad de Santo Tomás de Aquino. — RyF., 159 (1959), 241-252.
- 217 Craveiro da Silva, L. Filosofia e Teologia da Técnica. — RPF., 15 (1959), 149-162.
- 218 De A. O. El concepto cristiana de la Empresa. Límites del derecho de la propiedad. — MS., 5 (1959), 144-145.
- 219 De Arin Ormazábol, A. ¿Quién se preocupó antes del problema social? — MS., 5 (1959), 130-132.
- 220 Dello Rocca, F. La enseñanza de Luigi Sturzo. — Crit., 32 (1959), 532-535.
- 221 De Rega Monteiro, L. A. A doutrina social da Igreja, de Leão XIII a Pio XII. — Ve., 16 (1958), 135-151.
- 222 Ducain, G. Las enseñanzas pontificias, respecto a la participación de los trabajadores en las responsabilidades en la empresa. — Men., 8 (1959), 123-130.
- 223 Errázuriz, J. A. Apostolado campesino. El patrón católica. — Men., 8 (1959), 233-237.
- 224 Fernández Lorroin, S. El comunismo en Chile. — EstCom., 26 (1959), 51-80.
- 225 García, G. A. Democracia Cooperativa. — PyEsp., 237 (1959), 18-19.
- 226 González Leahy, C. D. Estudio cristiano de grandes temas humanos. — Did., 13 (1959), 558-561.
- 227 Gutzwiller, R. Cristo y la problemática social. — Men., 8 (1959), 76-79, 89.
- 228 Keddie, N. Paradojas del imperialismo. — Diog., 26 (1959), 87-121.
- 229 La dirección. El problema comunista y la misión del hombre cristiana. — Crit., 32 (1959), 203-206.
- 230 Laloire, M. Las dimensiones del progreso social. — Crit., 32 (1959), 286-289.
- 231 Leclercq, J. La revaluación del siglo XX. Hacia un mundo comunitario. — Crit., 32 (1959), 167-172.
- 232 Leclercq, J. La revaluación del siglo XX: propiedad y gestión. — Crit., 32 (1959), 608-612.
- 233 Mardomingo, J. Burguesía y Cristianismo. — MS., 5 (1959), 226-229.
- 234 Mejio, V. F. Cristianismo y Marxismo. — Univ., 17 (1959), 181-192.
- 235 Observador. La disyuntiva: dirigismo-liberalismo. — DinS., 111 (1959), 14-15.
- 236 Peño, H. Las comunidades de trabajo: células de un mundo nuevo. — Cam., 9 (1959), 7-11.
- 237 Rodríguez-Arios, L. La sociedad comunitaria. — PyEsp., 231 (1959), 11-20.
- 238 Rougier, L. La mística saviética y sus consecuencias económicas. — EstCam., 25 (1959), 25-30.
- 239 Silva, J. El sentido del pluralismo. — PyEsp., 225 (1959), 14-16.
- 240 Sily, A. Concencia cristiana y nacionalismo. — EstBA., 48 (1959), 20-35.
- 241 Spirito, U. Comunismo aoriental y comunismo occidental. — AUCh., 116 (1959), 34-49.
- 242 Stern, K. Herejía marxista a paganismo occidental. — PyEsp., 230 (1959), 18-19.

- 243 **Young, L.** La eminente dignidad de los pobres. — *PyEsp.*, 14 (1959), 11-13.
 244 **Young Reyes, L.** La que na se puede alvidar. — *PyEsp.*, 14 (1959), 17-21.
 245 **von Nell-Breuning, O.** La realización política de la doctrina social cristiana. — *OCat.*, 1 (1959), 501-516.

4 SOCIOLOGIA RELIGIOSA

- 246 **Anónimo.** El hambre en el munda. — *OCat.*, 2 (1959), 170-201.
 247 **Lemberg, E.** El problema de los alemanes desplazadas del Este. — *Ori.*, 9 (1959), 51-58.
 248 **Stamatu, H.** Las desplazados. — *Ori.*, 9 (1959), 37-49.

5 VIDA SOCIAL

- 249 **Anitua, S.** Cristianismo y burguesía. La Iglesia y las civilizaciones. — *Arb.*, 43 —bis— (1959), 525-543.
 251 **Baquero, J. A.** Trabajar alvidado del siglo XX: el artesano. — *JIST.*, 1 (1959), 293-309.
 252 **Maestri, R.** Realidad y ruta de la ecanomía interamericana. — *JIST.*, 1 (1959), 203-210.
 253 **Martins, A.** Uma instituição social em crise. — *Bra.*, 68 (1959), 497-509.
 254 **Avtarkhanov, A.** La clase dirigente saviética. — *EstCam.*, 24 (1959), 53-67.

6 PROBLEMAS DEL TRABAJO

- 255 **Arteta Luzuriaga, V.** Cantenida del Cine Social. — *HyD.*, 25 (1959), 426-434.
 256 **Harmel, P.** Perspectivas ecanómicas y sociales del crecimiento de la enseñanza. — *Crit.*, 31 (1959), 86-93.
 257 **Martínez Arrechea, J.** Agricultura: cursos y cursillas. — *MS.*, 5 (1959), 197-201.
 258 **Reckziegel, N. R.** Readings - in group work. — *Ver.*, 4 (1959), 23-43.
 259 **Rojas, N.** Proyecto de Ley sobre la Asistencia de Alienadas. — *Psic.*, 1 (1958), 21-25.
 260 **Varios.** Ensayo de tratamiento social del alcahalismo. — *Psic.*, 1 (1959), 15-20.

7 ACCION SOCIAL

- 261 **Anónimo.** La encuesta acupacional del Instituto de Ecanomía. — *PanEc.*, 13 (1959), 284-286.
 262 **Blasi Brambilla, A.** La jarnada de trabaja. — *DinS.*, 105 (1959), 6.
 263 **Bustos, R.** El trabaja y su justa remuneración. — *PyEsp.*, 236 (1959), 15-20.
 264 **Caussin, R.** El traspasa de las funcianes del hambre a la máquina. — *Diog.*, 28 (1959), 123-138.
 265 **Cifuentes, R. A.** Desemplea. — *SIC.*, 22 (1959), 316-318.
 267 **Dantín Gallego, J.** Problemas actuales de la medicina del trabaja. — *Arb.*, 43 (bis) (1959), 503-524.
 268 **Dauguet, F.** Salarias Carrientes, Salaria Vital... — *SIC.*, 22 (1959), 422-424.
 269 **Goenaga, J.** El problema del tiempo libre. — *MS.*, 5 (1959), 230-232.

- 270 **Grez, I.** Reflexiones sobre el trabajo. — Men., 8 (1959), 306-313, 336.
 271 **Grez Reyes, I.** Derecho al trabajo. — Men., 8 (1959), 357-363.
 272 **Hume, R. C.** El desperdicio de capital convertido en salario. — DinS., 111 (1959), 19-21.
 273 **Kratoschin, E.** Normas nuevas atinentes al derecho colectivo del trabajo. — RCJS., 92-93 (1957), 25-44.
 274 **Pinta, A.** La gravedad del problema ocupacional. — PanEc., 13 (1959), 281-283.
 275 **Sanbisens, A.** La trascendencia del automatismo. — EspB., 8 (1959), 153-164.
 277 **Thayer, W.** Remuneración justa. — PyEsp., 216 (1959), 8-12.

8 ORGANIZACION SOCIAL

- 278 **A. de A., O.** El concepto cristiano de la Empresa. I. El trabajo. — MS., 5 (1959), 240-241.
 279 **Anónimo.** El problema gremial. — Crit., 31 (1959), 43-49.
 280 **Anónimo.** Los sindicatos y la política. — Com., 9 (1959), 24-28.
 281 **Anónimo.** Posiciones teóricas y prácticas de los empresarios católicos. — PyEsp., 216 (1959), 7-9.
 282 **A. O., A.** El concepto cristiano de la empresa. — MS., 5 (1959), 80-81.
 283 **Arín de Ormazábal, A.** El concepto cristiano de la empresa. Impugnadores de la propiedad privada. — MS., 5 (1959), 208-209.
 284 **Brugarala, M.** La intervención obrera en las empresas nacionalizadas. — RyF., 159 (1959), 145-162.
 285 **Calvez, J. I.** El concepto moderno de Empresa. — EstBA., 48 (1959), 718-721.
 286 **Cisternas, S. M.** El sentido humano de la empresa. — PyEsp., 216 (1959), 7-8.
 287 **Darrega, H.** ¿Hacia dónde van los sindicatos? — EstBA., 48 (1959), 633-637.
 288 **García Camiña, E.** Las comunas frente a los poderes nacionales y provinciales. — CDC., 1 (1959), 91-93.
 289 **Gaetz-Girey, R.** Problemática de la evolución del sindicalismo. — CLEH., 4 (1959), 7-13.
 290 **Gusdarf, G.** Sobre la ambigüedad de las ciencias humanas. — Diog., 26 (1959), 61-86.
 291 **Guzmán, H.** Armónica reciprocidad: característica general de la empresa moderna. — Univ., 17 (1959), 139-142.
 292 **Hume, R.** El salariado partícipe de la economía. — DinS., 107-108 (1959), 17-18.
 293 **Kratoschin, E.** Sobre la aplicación del método comparativo en el derecho del trabajo. — RCJS., 94-95 (1958), 37-56.
 294 **Máspera, E.** Experiencia de los sindicalistas cristianos en Argentina. — SIC., 22 (1959), 301-303.
 295 **Pinta, R.** La Seguridad Social. — CLEH., 2 (1959), 137-149.
 297 **Rivera, E.** El papel que desempeña el gobierno en el capitalismo de la libre empresa. — Univ., 16 (1959), 153-157.
 298 **Setién, J. M.** Luces y sombras de los convenios colectivos de trabajo. — Lu., 8 (1959), 125-139.
 299 **Sabreraca Ferrer, L.** Formación de dirigentes de empresa. — Ed., 1 (1959), 601-608.
 300 **Suavet, Th.** La indispensable transformación de estructuras. — CLEH., 4 (1959), 1-6.

- 301 **Szanta, E.** Sindicalismo y política en la actual estructura social. — DinS., 103 (1959), 21-22.
- 302 **Valdés, G. S.** Reformas de estructuras. — PyEsp., 216 (1959), 17-19.
- 303 **Varios.** Transformación de estructuras profanas y evangelización. — CLEH., 4 (1959), 98-106.
- 304 **Vivanca, A. C.** Un problema antiguo pero siempre candente: el de la reforma agraria. — DinS., 105 (1959), 11-12.

9 ECONOMIA

- 305 **Ahumada, J.** El presupuesto como instrumento para la programación del desarrollo económico. — PanEc., 12 (1959), 202-210.
- 306 **Anónimo.** Bases para un posible acuerdo constitutivo del mercado común latinoamericano. — CLEH., 4 (1959), 107-114.
- 307 **Anónimo.** El plan de estabilización. — Pan., 3 (1959), 8-32.
- 308 **Anónimo.** El problema de divisas de América Latina (Continuará). — PanEc., 13 (1959), 301-306.
- 309 **Anónimo.** La inestabilidad económica signo de América Latina. — DinS., 106 (1959), 19-20.
- 310 **Anónimo.** La redistribución de los ingresos. — Pan., 3 (1959), 37-40.
- 311 **Anónimo.** Perspectivas de la Producción. — Pan., 3 (1959), 5-7.
- 312 **Anónimo.** ¿Qué puede esperar el empresario argentino de la Corporación Financiera Internacional? — Pan., 2 (1959), 110-114.
- 313 **Anónimo.** Tendencias. — Pan., 2 (1959), 44.
- 314 **Arín Ormazábal, A. de.** ¿Mercado común o zona de libre-cambio? — MS., 5 (1959), 66-70.
- 315 **Camargo, A. J.** Algumas reflexões sobre a luta contra o sub-desenvolvimento e a "Economía Humana". — CLEH., 2 (1959), 115-128.
- 317 **Carabulea, D.** Salarios, productividad y democracia. — DinS., 103 (1959), 19-20.
- 318 **Cepal.** El mercado regional y la inversión extranjera privada. — PanEc., 12 (1959), 171-178.
- 319 **Daly Guevara, J.** Don Eugenio Mendoza y el Mercado Común. — SIC., 22 (1959), 304-309.
- 320 **De Oliveira Freitas, A.** Princípios à reforma agrária. Biogeografia. Zoneamento. Unidades productivas. — Ver., 4 (1959), 15-22.
- 321 **De Sausa, C. H.** A Organização Bancária e do Crédito nalguns Países. — Bro., 68 (1959), 651-659.
- 322 **De Sausa, C. H.** A Política Financeira Internacional. — Bro., 69 (1959), 562-577.
- 324 **De Souza, F. J.** A Filosofia Econômica do Valor. — Symp., 1 (1959), 48-61.
- 325 **Dieulefait, C. E.** El modelo del insumo producto y el problema de inversión. — RFCE., 4 (1959), 267-276.
- 326 **Estévez Bcra, G.** Petróleo y Soberanía. — FCJS., 94-95 (1958), 23-36.
- 327 **Falliet, J.** Reflexiones sobre la economía africana. — Crit., 32 (1959), 252-253.
- 328 **García Reynoso, P.** La zona libre y el mercado común. — PanEc., 13 (1959), 318-320, 336.
- 329 **Gurrera, F.** La economía social en el magisterio de Pío XII. — Arb., 43 (1959), 395-405.
- 330 **Guillen, A.** Las economías del monocultivo. — DinS., 105 (1959), 17-18.
- 331 **Mannarelli, V.** El crédito bancario para la Agricultura. — PanEc., 12 (1959), 72-75.

- 332 **Maturana, S.** La tributación y el desarrollo económico de la agricultura. — PanEc., 12 (1959), 198-199.
- 333 **Max, H.** La idea del Banco interamericano. — PanEc., 12 (1959), 76-79.
- 334 **Moyano Llerena, C.** Salarios y ganancias. — Pan., 2 (1959), 42-43.
- 335 **Myrdal, G.** La planificación económica en los países subdesarrollados. — PanEc., 12 (1959), 161-166, 170.
- 336 **Nunes Guimarães.** A Doutrina social Católica na ensina da economia. — Ver., 4 (1959), 382-390.
- 337 **Pinto, A.** Elementos para un diagnóstico de la inestabilidad; una política de estabilidad y desarrollo. — PanEc., 12 (1959), 185-194.
- 338 **Pinto, A.** La política de estabilización: diagnósticos y tratamiento según el Fondo. — PanEc., 12 (1959), 153-157.
- 339 **Stolte, S. C.** Planes soviéticos de integración económica para el bloque comunista. — EstCam., 24 (1959), 31-36.
- 340 **Weidmann, R. A.** El problema del petróleo: Justificación del Monopolio estatal. — RCJS., 94-95 (1958), 5-21.

10 PROBLEMAS DEMOGRAFICOS

- 341 **Anónimo.** Programa mínimo de gobierno. — SIC., 22 (1959), 14-16.
- 342 **Cárdenas, M. A.** Algunos principios de José Manuel Estrada sobre ciencia política. — Crit., 32 (1959), 327-330.
- 343 **Castillo, J.** Esencia y misión del Partido Demócrata. — PyEsp., 218 (1959), 12-18.
- 344 **Figueres, J.** La revolución en Latinoamérica. — PyEsp., 228 (1959), 10-13.
- 345 **Fonseca, J.** El "humanismo" en la Revolución. — PyEsp., 225 (1959), 12-14.
- 346 **Historicus.** Las fuerzas armadas como grupo de presión. — DinS., 109 (1959), 7-8.
- 347 **Leclercq, J.** La Revolución del siglo XX. La política. — Crit., 32 (1959), 896-902.
- 348 **Leite, A.** O pacto escolar belga. — Bro., 68 (1959), 389-404.
- 349 **Poradowski, M.** La doctrina política de Trotsky. — EstCam., 24 (1959), 41-57.
- 350 **Posadas, J. M.** Autoridad y Poder. — EstBA., 48 (1959), 643-648.
- 351 **Valenzuela Valderrama, H.** La unidad de los católicos. — PyEsp., 229 (1959), 10-17.
- 352 **Varios.** Respuestas a la encuesta sobre Democracia Cristiana. — CDC., 1 (1959), 85-87.

11 HISTORIA DE LA SOCIOLOGIA

- 353 **Anónimo.** La cooperación económica Latinoamericana. — PanEc., 12 (1959), 104-108.
- 354 **Barcia Trelles, C.** El ayer, el hoy y el mañana internacionales. — REP., 102-103 (1958/59), 247-275.
- 355 **Ben-Amar, J.** La U.R.S.S. y los Afro-Asiáticos. — MS., 5 (1959), 173.
- 356 **Carabulea, D.** La Unión Soviética y la geopolítica. — EstCom., 26 (1959), 1-5.
- 357 **Cifuentes Grez, R. A.** Los Imperialismos modernos. — SIC., 22 (1959), 202-207.

- 358 **Cifuentes Grez, F.** Relaciones culturales entre oriente y occidente. — *PyEsp.*, 219 (1959), 17-18.
- 359 **Corominas, E.** El regionalismo jurídico sobrevive a los resultados. — *DinS.*, 107-108 (1959), 7-8.
- 360 **Fernández, A.** Bases históricas del Panamericanismo. — *Ver.*, 4 (1959), 238-245.
- 361 **Guruli, N.** Colonialismo soviético. — *EstCom.*, 26 (1959), 7-17.
- 362 **Luno Silvo, A.** La O.E.A. y sus orígenes. — *CHA.*, 37 (1959), 3-16.
- 363 **Monssyreff, L.** Rusia y el problema de las nacionalidades en el pasado y en el presente. — *Ori.*, 8 (1958), 291-323.
- 364 **Mortín-Artojo, A.** La unidad de Europa en el pensamiento de Pío XII. — *Arb.*, 43 (1959), 380-394.
- 365 **Poci, J. M.** Perspectivas de una educación internacional. — *DinS.*, 105 (1959), 10.
- 366 **Vichnioc, M.** Dos imperialismos. — *EstCom.*, 25 (1959), 10-11.
- 367 **Wetter, G.** El concepto soviético de "coexistencia". — *Men.*, 8 (1959), 344-350.
- 368 **Whitte, H. B.** Nota sobre civilización y política exterior. — *Diag.*, 27 (1959), 3-28.

12 ACTUALIDADES

- 369 **Aguilón Novorro, M.** La cooperación económica entre los Estados de Hispanoamérica. — *EstAm.*, 17 (1959), 35-40.
- 370 **Allende, J. A.** La situación argentina. — *PyEsp.*, 226 (1959), 11-12.
- 371 **Anónimo.** Comparación internacional de costos. — *Pan.*, 2 (1959), 131-139.
- 372 **Anónimo.** Conferencia europea de la Unipac. — *MS.*, 5 (1959), 92-93.
- 373 **Anónimo.** IV congreso luso-español de patronos católicos. — *MS.*, 5 (1959), 90-92.
- 374 **Anónimo.** El comunismo en la revolución cubana. — *EstCom.*, 24 (1959), 101-105.
- 375 **Anónimo.** El quinto Congreso Internacional Demócratacristiano. — *PyEsp.*, 234 (1959), 3-6.
- 376 **Anónimo.** El segundo Congreso Nacional de la CUT. — *PyEsp.*, 236 (1959), 3-6.
- 377 **Anónimo.** Foro sobre el problema habitacional (Chile). — *PanEc.*, 13 (1959), 225-250.
- 378 **Anónimo.** Inquietud en Cuba. — *PyEsp.*, 233 (1959), 7-11.
- 379 **Anónimo.** La Democracia Cristiana en América. — *CDC.*, 1 (1959), 99.
- 380 **Anónimo.** La Democracia Cristiana en Venezuela. — *PyEsp.*, 233 (1959), 31-32.
- 381 **Anónimo.** La Zona de Libre Comercio. — *PanEc.*, 13 (1959), 356-357, 377-378.
- 382 **Anónimo.** La penetración comunista en la Argentina. — *Crit.*, 32 (1959), 283-286.
- 383 **Anónimo.** Las comunas populares en la China Comunista. — *EstCom.*, 25 (1959), 52-58.
- 384 **Anónimo.** Memorandum de las Asociaciones juveniles austríacas sobre el Festival de Viena. — *PyEsp.*, 14 (1959), 27.

- 385 **Anónimo.** Político Nacional. — PyEsp., 237 (1959), 3-7.
- 386 **Anónimo.** El problema de los provincias pobres. — Pan., 2 (1959), 140-143.
- 387 **Anónimo.** Resoluciones del II Congreso Nacional de lo CUT. — PyEsp., 237 (1959), 25-32.
- 388 **Anónimo.** Sobre la población de Latinoamérica. — DinS., 111 (1959), 6.
- 389 **Anónimo.** Ultimos cifras sobre la Renta Nacional. — PonEc., 13 (1959), 295-297.
- 390 **Apremont, A.** El Sindicalismo Soviética. — CLEH., 2 (1959), 129-136.
- 392 **Aylwin, A.** Aniversaria del partido demócrata cristiano. — PyEsp., 228 (1959), 6-9.
- 393 **Baráibar, C.** Situación y perspectivas latinaamericanas frente al comunismo. — EstCom., 24 (1959), 1-5.
- 394 **Borría, J.** Chile. La cuestión política y social 1920-1926. AUCH., 116 (1959), 56-73.
- 395 **Barton, P.** La legislación del trabajo en lo U.R.S.S. — Univ., 17 (1959), 13-24.
- 396 **Barton, P.** Lo legislación del trabajo en la U.R.S.S. — EstCom., 25 (1959), 46-52.
- 397 **Brago, J.** Estratificación y movilidad social en lo Unión Soviética. — EstCom., 26 (1959), 18-24.
- 398 **Bravo Heitmann, L.** Pasada y presente de la política habitacional chilena. — Men., 8 (1959), 523-526.
- 399 **Brugarolo, M.** La misión andina de la O.I.T. — MS., 5 (1959), 140-143.
- 400 **Coldera, R.** Lo unidad nacional venezolano. — PyEsp., 220 (1959), 18-21.
- 401 **Capela, M.** El empresario agrícola e industrial en la actual coyuntura económica. (España). — MS., 5 (1959), 98-102.
- 402 **Castillo, J.** El camino yugoeslavo. — PyEsp., 225 (1959), 17-20.
- 403 **Costillo, J.** La revolución cubana. — PyEsp., 228 (1959), 18-21.
- 404 **Castillo Velasco, J.** La revolución cubana. El problema ideológico. — PyEsp., 229 (1959), 18-24.
- 405 **Cifuentes Grex, J.** Estados Unidos, país de trabajadores bien retribuidos. — Men., 8 (1959), 199-205.
- 406 **Cox, A.** América latina visto desde Europa. — Men., 8 (1959), 285-289.
- 407 **Curtis Giordani, M.** A Religião nas Constituições da Próxima e Média Oriente. — Vo., 53 (1959), 241-256.
- 408 **Curtis Giordano, M.** O Direito Social nas Constituições dos Países Arabes. — Vo., 53 (1959), 331-344.
- 409 **Dagnino Postore, J. M.** Funciones argentinas de consumo. — RFCE., 4 (1959), 277-288.
- 410 **Domborieno, A.** El partido comunista soviética: Historio y función política. — Univ., 17 (1959), 25-50.
- 411 **Chonchol, J.** Necesidad de un más rápido crecimiento de la agricultura chilena y alternativas para orientarla. — CLEH., 2 (1959), 184-190.
- 413 **De Los Heros, F.** Estados Unidos y su política para América Latina. — DinS., 111 (1959), 18.
- 414 **De Rofael, A. J.** El sistema de salarios soviéticos. — MS., 5 (1959), 108-111.
- 415 **De Rofael, A. J.** Fuerza y debilidad del comunismo en la India. — MS., 5 (1959), 171-172.
- 416 **De Sousa, C. H.** Para uma politica de expansão de crédito. — Bra., 68 (1959), 521-533.

- 417 **De Sousa, C. H.** Uma nova política de investimentos. — Bra., 70 (1960), 52-65.
- 418 **Damínguez, P.** El comunismo en el Coribe. — EstCam., 26 (1959), 100-112.
- 419 **De Vascancelos Caêlho, G.** Introdução o uma análise dos Autarquias do Estado de Pernambuco. — Symp., 1 (1959), 18-26.
- 420 **Dumant, R.** La agricultura china. — PanEc., 12 (1959), 80-81.
- 421 **Elía, O. H.** La Política Económica de la República Argentina en el primer decenio de su vida independiente. — RCJS., 94-95 (1958), 147-185.
- 422 **Escobar Cerda, L.** Desocupación con infloción: el caso chileno. — PonEc., 13 (1959), 287-293, 306.
- 423 **Etapé, F.** Algunos problemas actuales de la economía española. — OCat., 2 (1959), 1-19.
- 424 **Esteves Balada, L.** Consideraciones sobre la Organización de la Asistencia de Alienados en la República Argentina. — Psiq., 1 (1958), 26-33.
- 425 **Evádia, Ir.** Dr. Karl Sonnenschein. — EstRG., 74 (1959), 27-40.
- 426 **Falerani, A. D.** El comunismo en los Fuerzas Armadas Argentinas. (II). — EstCom., 26 (1959), 81-92.
- 427 **Falerani, D. A.** El comunismo en las Fuerzas Armadas Argentinas. — EstCam., 25 (1959), 103-122.
- 428 **Faure, P.** El partido Comunista español. (XIII). — EstCom., 26 (1959), 112-116.
- 429 **Faure, P.** El partido comunista español. — EstCom., 24 (1959), 89-100.
- 430 **Figueras, E.** Las perspectivas de la Economía española ante el Mercado Común Europeo. — Arb., 44 (1959), 125-143.
- 431 **Folliet, J.** Reflexiones sobre los nacionalismos africanos. — Crit., 32 (1959), 211-212.
- 432 **Fonseca, J.** El comunismo en Cuba. — MS., 5 (1959), 75-76.
- 433 **Freyre, G.** Sobre algunas de las problemas de análisis social sugeridos por el contacto de europeas con la europeas en las trópicos. — Diog., 25 (1959), 49-69.
- 434 **Garmendia, B. T. de.** El desarrollo de América Latina; una noción y un esquema de análisis. — CLEH., 2 (1959), 150-183.
- 436 **Gianina, V.** A emigração italiana para o Brasil (Notas e observações). — RH., 10 (1959), 385-430.
- 435 **Gil, F. G.** Cuatro tendencias en la política latinoamericana. — JISt., 1 (1959), 459-475.
- 436 **Gonçalves, J. J.** Ensayo sociológico sobre las "élites". Su evolución y función en el "África Negra". — Arb., 43 bis (1959), 389-405.
- 437 **Gorbán, S.** Segunda Conferencia Latinoamericana de Facultades de Ciencias Económicas. — USF., 41 (1959), 215-220.
- 438 **Grandana, M.** Los factores de poder en la Argentina. — Crit., 32 (1959), 904-908.
- 439 **Hanke, L.** Aristóteles e os índios americanos: um estudo do preconceito da raça no Nava Munda (III). — RH., 39 (1959), 33-66.
- 440 **Herman, M.** La actividad fabril nacional en el primer semestre de 1959. — PanEc., 13 (1959), 300.
- 441 **Jacavella, B. C.** La reciente literatura política argentina. Año 1957. — DinS., 103 (1959), 5-7.
- 442 **Kubat, D.** El problema de los intelectuales comunistas en Checoslovaquia. PyEsp., 235 (1959), 14-17.

- 443 **Lazitch, B.** Lo estratificación social en Yugoslavia. — EstCom., 26 (1959), 24-28.
- 444 **Lestapis, S.** Después de setenta y cinco años de divorcio legal. — Men., 8 (1959), 516-522.
- 445 **Ley, E. M.** Ilegalidade Soncionado. — EstRG., 74 (1959), 77-83.
- 446 **Lorente, G.** Lo ayuda técnica o nociones subdesarrollados y su enfoque cristiano. — RyF., 160 (1959), 487-491.
- 447 **Mac Laurin, D.** El comunismo en el agro argentino. — EstCom., 26 (1959), 117-120.
- 448 **Mac Laurin, D.** Los comunistas en el agro argentino. — EstCom., 25 (1959), 80-85.
- 449 **M. A. E.** Lo político inglés escribe uno poradojo. — SIC., 22 (1959), 407-410.
- 450 **Magnet, A.** Lo que dijeron a Horrimon. ¿Por qué? — PyEsp., 226 (1959), 16-17.
- 451 **Mantilla, S.** El año económico 1958 en EE. UU. — Lot., 11 (1959), 9-12.
- 452 **Martini, S.** Lo experiencia Cooperativo de Chile. — CLEH., 2 (1959), 191-198.
- 453 **Martínez Barsetche, J. P.** El comunismo en el Uruguay. — EstCom., n 24 (1959), 69-89.
- 454 **Martínez Codá, E.** Moscú, Pekín y el destino del comunismo mundial. — DinS., 111 (1959), 8-9.
- 455 **Martini, O. S.** Lo experiencia cooperativo de Chile. — CLEH., 2 (1959), 191-198.
- 456 **May Carl, B.** El problema de la segregación racial en los Estados Unidos. — RD., 26 (1959), 469-481.
- 457 **Mendoza, S.** Alemonio: un muro contro el comunismo. — EstCom., 24 (1959), 5-9.
- 458 **Navarrete, R. A.** El crecimiento económico de México: perspectivas y problemas. — JISt., 1 (1959), 389-404.
- 459 **Navarrete, H.** Lo político crediticia y el desarrollo agrícola de Chile. — PonEc., 12 (1959), 111-114.
- 460 **Neira Urrutia, O.** El 2º Congreso de Rehabilitación del Norte. — PyEsp., 233 (1959), 12-13.
- 461 **Oliveira Freitas, A.** Os clãs, os partidos e os Instituições de Oliveiro Viono. — Ver., 4 (1959), 226-232.
- 462 **Ortega, S. L.** Análisis del II Congreso Nacional de lo CUT. — PyEsp., 236 (1959), 21-22.
- 463 **Pellegrini, V.** Teoría y realidad de lo doctrino de Ludwig Erhard. — EstBA., 48 (1959), 407-420.
- 464 **Ramella, P.** Ponoromo constitucional argentino. — REP., 102/103 (1958-59), 277-288.
- 465 **Rivera, A.** Comentario a los proyectos de reforma agrario. — Univ., 16 (1959), 79-94.
- 466 **Rivisi, S.** Lo Constitución turco republicano. — REP., 104 (1959), 127-155.
- 467 **Racha, A.** Algunos consideraciones sobre lo reforma agrario en Méjico. — Univ., 16 (1959), 95-98.
- 468 **Roger Riviere, J.** Lo India, posodo y presente de un país desconocido. — Arb., 44 (1959), 162-181.
- 469 **Ramano, R.** El mercado común europeo zona de libre comercio. — DinS., 106 (1959), 15-16.
- 470 **Savaia, Z. L.** Chile, un caso de desarrollo frustrado. — PyEsp., 226 (1959), 18-21.

- 471 **Serrano Geys, R.** La legislación sindical de Puerto Rico. — RCJS., 94-95 (1958), 89-106.
- 472 **Silva del Campo, M.** Impresiones sobre la China comunista. — PyEsp., 230 (1959), 20-22.
- 473 **Varela, H.** Distribución del ingreso nacional chileno o través de los diversos clases sociales. — PonEc., 12 (1959), 61-70.
- 474 **Varias.** El comunismo y la situación gremial. — Crit., 32 (1959), 643-645.
- 475 **Varias.** Informe de la CEPAL sobre la economía chilena en 1958. — PonEc., 12 (1959), 128-140.
- 476 **Varias.** La democracia y la revolución cubana. — PyEsp., 278 (1959), 19-29.
- 477 **Varias.** Nuevos triunfos de la Democracia Cristiana en las Universidades. — PyEsp., 233 (1959), 1-6.
- 478 **Varios.** Seminario sobre la vivienda campesina en Chile. — FiTer., 6 (1959), 22-72.
- 479 **Varios.** Un dictamen de la Supremo Jerarquía Católica. Los católicos no pueden favorecer el procomunismo en el terreno político. — EstCom., 26 (1959), 138.
- 480 **Vascancelas Caélha, G.** Introdução a uma análise das Autarquias do Estado de Pernambuco. — Symp., 1 (1959), 18-26.
- 481 **Vázquez, J. M.** Inmigración en Madrid. — EstF., 8 (1959), 213-232.
- 482 **Villanueva, A.** Principales factores de la productividad norteamericana. — Arb., 44 (1959), 57-80.
- 483 **Vistalli, J. J.** Plan del siglo para el Sudán. — DinS., 103 (1959), 15-16.
- 484 **Weissenberger, P.** Divergentes tendencias económicas y sociales de las dos partes de Alemania. — EstCom., 25 (1959), 58-76.
- 485 **Yáñez, Y.** Características de la migración hacia el Gran Santiago. — PonEc., 13 (1959), 257-266.
- 486 **Zamarano, J. L.** La Santa Sede condena el procomunismo de los católicos. — EstCom., 26 (1959), 5-7.
- 487 **Zapater Equizaiz, H.** España frente al aborigen americano. — FiTer., 23 (1959), 47-58.
- 488 **Zegers Santa Cruz, F.** El IV Congreso continental anticomunista. — EstCom., 24 (1959), 36-40.
- 489 **Dambariena, A.** El partido comunista soviético: Historia y función política. Cfr. ficha: 410.
- 490 **Lipp, S.** Filosofía y crisis cultural. — RFCR., 2 (1959-60), 11-20.

XIV FILOSOFIA DE LA CULTURA

1 INTRODUCCION

- 491 **Russo, F.** Desarrollo de la investigación y transformación de la cultura. — EstBA., 48 (1959), 5-11.

2 CULTURA GENERAL

- 492 **Alsina Clota, J.** Cultura clásica y humanismo moderno. — Arb., 43 -bis- (1959), 481-502.
- 493 **Anda, A.** El Cristianismo, creador de un nuevo latín. — Lu., 8 (1959), 421-435.

- 494 **Derisi, O. N.**, Cultura, Libertad y Universidad. — Stia., 14 (1959), 91-98.
 495 **De Ulhão Cintra, G.** Sobrevivência do latim. — Ve., 16 (1959), 439-443.
 496 **Leoni, J. H.** A defesa de possos tradições de cultura greco-latina. — Ve., 16 (1959), 465-474.
 497 **Loebmann, A.** Uma Ação Cultural da mais larga projeção. — EstRG., 74 (1959), 11-25.
 498 **Marques Leite, J. F.** Renovação dos estudos clássicos. — Ve., 16 (1959), 445-464.
 499 **Matas, P.** Considerações à Margem de um Humanismo. — Symp., 1 (1959), 39-47.
 500 **Rather, L. J.** Una crítica del hombre fáustico. — Diog., 25 (1959), 71-85.

3 ELEMENTOS Y CAUSAS

- 501 **Brunner, A.** Técnica y espíritu. — OCat., 11-1 (1959), 218-246.
 502 **Fatin Enescu, M.** La libertad y lo cultura en la guerra de las ideologías. — Ori., 9 (1959), 7-23.
 503 **González Caminera, N.** Elogio del libro. — RyF., 159 (1959), 341-354.
 504 **Mantilla, S.** La delincuencia juvenil en EE. UU. — SIC., 22 (1959), 411-413.
 505 **Staub, A.** Lingua e cultura. — Ver., 4 (1959), 262-266.

4 HISTORIA DE LA CULTURA

- 506 **Chadwick, J.** Una burocracia prehistórica. — Diog., 26 (1959), 9-23.
 507 **De Magalhães, A.** Valor e significado cultural do século XVII. — Bro., 70 (1960), 5-14.
 508 **Espinosa, M.** Configuración del primer humanismo occidental. — CHA., 38 (1959), 28-40.
 509 **Métreaux, A.** La revolución del hacha. — Diog., 25 (1959), 33-48.
 510 **Pagana, C. S.** A tradição grecolatino e o Ocidente. — Ve., 16 (1959), 393-418.

5 ACTUALIDADES

- 511 **Squirru, E.** Problemas de la cultura y la República Argentino. — EstBA., 48 (1959), 439-443.

XV FILOSOFIA DE LA HISTORIA

1 INTRODUCCION

- 512 **Derisi, O. N.** Lo realidad y el conocimiento histórico en relación con lo filosofía. — Ver., 4 (1959), 61-73.

2 INTERPRETACIONES DE LA HISTORIA

- 513 **Brüning, W.** El pensamiento protestante sobre la historia en la actualidad. — Stia., 14 (1959), 3037.
 514 **Brüning, W.** La Filosofía escolástico de la Historia en la actualidad. — Stia., 14 (1959), 99-111.
 515 **Brüning, W.** La filosofía de la historia en Husserl y Heidegger. — Hu., 11 (1959), 65-78.
 516 **Colomer, E.** Cristianismo e Historio. — RyF., 160 (1959), 405-418.

- 517 **Del Estal, G.** La dialéctica de las "das reinas" en la filosofía agustiniana del Derecha y del Estado. — CdD., 172 (1959), 5-72.
- 518 **Filipe, F. E.** A visão da História em Santo Agostinho nas perspectivas de Deus e do Homem. — Fil., 6 (1959), 191-209.
- 519 **Frankl, V.** Agustínismo y nominalismo en la filosofía de la historia según Gonzalo Jiménez de Quesada. — EstAm., 16 (1958), 1-32.
- 520 **J. V. C.** Cristianismo e história. — PyEsp., 14 (1959), 13-16.
- 521 **Spinner, J.** ¿Era la visión histórica universal de accidente, en las primeras décadas de este siglo, acertada y acamodada a la época? — AUCH., 115 (1959), 62-74.

XVI FILOSOFIA DE LA EDUCACION

1 INTRODUCCION

- 522 **Abad, A.** Educación completa y educación católica. — RIE., 18 (1959), 199-207.
- 523 **Artigas, J.** La pedagogía como unidad histórica. — CHA., 37 (1959), 253-263.
- 524 **Bonafede, G.** Filosofía y pedagogía. — Ed., 1 (1959), 739-758.
- 525 **Bonafede, G.** Introduction al problema pedagógica. — RCal., 5 (1959), 425-456.
- 526 **Díez Macha, A.** El derecho a enseñar. — Ed., 1 (1959), 537-544.
- 527 **Ercilla, J. de.** La observación como método psicopedagógico. — Ed., 1 (1959), 30-44.
- 528 **Grieger, P.** Hacia una Pedagogía Dinámica y de la personalidad. — Ed., 1 (1959), 45-49.
- 529 **Harmel, P.** Presencia de la enseñanza católica en las realidades del mundo moderna. — RIE., 18 (1959), 222-232.
- 530 **Llamera, B.** Pío XII y la educación. — EstF., 7 (1958), 303-351.
- 531 **Marena, J. M.** Dos nuevas directrices de la educación por equipos. — Ed., 1 (1959), 68-77.
- 532 **Schneider, F.** Pedagogía prospectiva. — OCat., 2 (1959), 136-150.
- 533 **Sopeña, A.** Complejidad constitutiva de un sistema pedagógico. — Ed., 1 (1959), 185-190.
- 534 **Tusquets, J.** La pedagogía cristiana: su posibilidad e irreductibilidad. — Pen., 15 (1959), 273-284.

2 EDUCACION DE LA INTELIGENCIA, VOLUNTAD

- 535 **Ayuda Marales, J.** Las niños bien dotadas. — Ed., 1 (1959), 717-738.
- 536 **Estal, G. del.** La juventud rebelde. — Ed., 1 (1959), 191-212.
- 537 **Riacerezo, J. M.** Educación del carácter. — Ed., 1 (1959), 375-396.
- 538 **Raca, R.** La somático y la personalidad. — RCal., 5 (1959), 57-70.
- 539 **Rodríguez, A.** Curso de Orientação Educacional: Psicologia evaluativa. — Ve., 16 (1958), 341-375.
- 540 **Rallera, P.** Voluntad y personalidad. — Ed., 1 (1959), 213-228.
- 541 **Schramm, C. M.** La higiene mental del escolar. — Ed., 1 (1959), 88-98.

3 EDUCACION MORAL Y RELIGIOSA

- 542 **Arns, E. P.** Pío XII e a liberdade de ensino. — Ver., 4 (1959), 349-363.
- 543 **Blanch, J.** El muchacha ante la vocación. — RIE., 18 (1959), 91-107.
- 544 **Blanch, J. M.** El muchacho ante la vocación. — RIE., 18 (1959), 207-221.

- 545 **Blonch, J. M.** El muchacho ante la vocación. — RIE., 18 (1959), 261-277.
- 546 **Bonamín, V. M.** Resultado de la formación espiritual en los colegios católicos. — Did., 13 (1959), 604-611.
- 547 **Damborieno, A.** Imperativos de la hora actual en relación con la cultura religiosa de nuestros colegios. — RIE., 18 (1959), 69-91.
- 548 **Fullat, O.** Escultismo, educación y ascética. — Ed., 1 (1959), 413-424.
- 549 **Ley, E. M.** Educação para a Sociedade. — EstRG., 74 (1959), 59-75.
- 550 **Mazzorello, S.** La formación litúrgica del adolescente. — RCol., 5 (1959), 71-77.
- 551 **Ocoña, J.** Dios entre los máquinos. — Ed., 1 (1959), 78-87.
- 552 **Puig, P. M.** Necesidad del apostolado litúrgico en la escuela. — RCal., 5 (1959), 153-170.
- 553 **Ramos Galvão, J.** Aspectos da amizade juvenil. — EstRG., 72 (1959), 93-102.
- 554 **Rodríguez Medina, J. J.** La Misa, escuela de la vida cristiana. — Ed., 1 (1959), 545-566.
- 555 **Sánchez Aliseda, C.** La Misa en los Colegios. — Ed., 1 (1959), 257-268.
- 556 **Souros, A.** Pruebas de rendimiento en la enseñanza de la Religión. — Ed., 1 (1959), 425-442.

4 EDUCACION SOCIAL, NACIONAL, CIVIL

- 557 **Adis Castro, G.** Los "Hipótesis perceptivos" como factores de adaptación. — RFCR., 2 (1959-60), 21-25.
- 558 **Arroyo, M.** La escuela católica en el mundo de hoy. — Ed., 1 (1959), 229-240.
- 559 **Blanch, J. M.** El muchacho ante la vocación. — RIE., 18 (1959), 325-343.
- 560 **Ferrer, J.** La libertad de enseñanza en la actualidad. — RCal., 5 (1959), 343-356.
- 561 **Haurton, J.** Misión de la Universidad y del Universitario. — FiTer., 6 (1959), 39-46.
- 562 **Schneider, F.** La automatización y su problemática en la pedagogía. — OCot., II-1 (1959), 200-217.
- 563 **Uribe Misos, A.** La repartición escolar proporcional y la libertad de enseñanza. — RIE., 18 (1959), 237-246.

5 EDUCACION FISICA

- 564 **Pinto Coelho, J.** A educação física como prática educativa e a orientação pontificia. — Ver., 4 (1959), 419-427.

6 EDUCACION POR EDADES

- 565 **Gómez R. de Castro, F.** Oportunidades pedagógicas de la tercera infancia. — Ed., 1 (1959), 759-770.
- 566 **Gonzolvo, G.** El Sentido profundo del cuento infantil. — Ed., 1 (1959), 269-278.
- 567 **Nossif, R.** Pedagogía universitaria y formación pedagógica del universitario. — USF., 40 (1959), 81-101.

- 568 **Anónimo.** Mitos en torno a la ley 1420. — EstBA., 48 (1959), 405-406.

7 EDUCACION ESCOLAR

- 569 **Bertran Saliati, L.** Exámenes objetivos de corrección rápida. — Ed., 1 (1959), 241-256.
 570 **Corta, F.** Diversificación de los estudios secundarios. — RIE., 18 (1959), 39-51.
 571 **D'Haese, A.** El maestro y el libro. — Ed., 1 (1959), 609-613.
 572 **Ercilla, J.** Leer y estudiar. — Ed., 1 (1959), 397-412.
 573 **Escalá Milá, S.** Influencia del factor (perseveración) en el aprendizaje colectiva. — Ed., 1 (1959), 591-600.
 574 **Estal, G. del.** La Universidad de la Iglesia en España. — Ed., 1 (1959), 703-716.
 575 **Hernández Ray, V.** Una revolución en la enseñanza de las Matemáticas. — Ed., 1 (1959), 569-577.
 576 **Ibáñez Gil, J.** Orientación profesional en los colegios. — RIE., 18 (1959), 21-38.
 577 **Marena Aragón, C.** Cuestiones de iniciación profesional en la escuela primaria. — Ed., 1 (1959), 99-105.
 578 **Sánchez, V.** Iniciativas pedagógicas. — Ed., 1 (1959), 60-67.
 579 **Varios.** Pela manutenção do ensino da filosofia no curso secundário. — EstRG., 72 (1959), 39-49.
 580 **Wall, W. D.** Familia y Escuela. La cooperación entre ellas. — RIE., 18 (1959), 297-316.
 581 **Uncachea, N.** Jesús educador, sacerdote modelo. — RCal., 5 (1959), 35-56.

8 EDUCADORES

- 582 **Anónima.** Deux lettres aux parents. — Ped., 14 (1959), 79-84.
 583 **López Mendel.** El cuerpo de aspirante a cátedra. — RCal., 5 (1959), 3-24.
 584 **Dencause, S.** La personalidad de la Directora. — Ed., 1 (1959), 443-452.
 585 **Vilá Palá, C.** Principios fundamentales para la coordinación de esfuerzos entre los padres y las instituciones escolares. — RCal., 5 (1959), 185-197.

9 HISTORIA

- 586 **Adúriz, J. y Fiarito, M. A.** Origen y significada de la Universidad Católica en la Argentina. — EstBA., 48 (1960), 11-21.
 587 **Agazzi, A.** Introducción a Calasanz. — RCal., 5 (1959), 207-223.
 588 **Aquino, A.** A formação da direito universitario da Companhia de Jesus (II). — Ve., 16 (1958), 197-233.
 589 Brevísima antología del pensamiento educacional de Pío XII. — RCal., 5 (1959), 85-96.
 590 **C. V. P.** Sobre Varsellar y su método catequístico. — RCal., 5 (1959), 79-83.
 591 **Freire, A.** A pedagogia de Manuel Alvares. Pedagogia ultrapassada, ou Pedagogia actual? — Bra., 70 (1960), 34-44.
 592 **Fullat, O.** Filosofía de la educación en San Jasé de Calasanz. — RCal., 5 (1959), 275-308.
 593 **Galino Angeles.** El magisterio de Jesús. — Ed., 1 (1959), 9-29.

- 594 **García Jiménez, F.** Los fines educativos en Dewey. — RCal., 5 (1959), 329-342.
- 595 **Moritain, J.** El pluralismo educacional. — PyEsp., 235 (1959), 12-13, 17.
- 596 **Mauricia, D.** Obra científico-literaria e pedagógica da Universidade de Evara. — Bra., 69 (1959), 377-392.
- 597 **Passeri Pignoni, V.** La obra y el pensamiento de San Juan Bosco (Conclusión). — RCol., 5 (1959), 171-185.
- 598 **Passeri Pignoni, V.** La obra y el pensamiento de San Juan Bosco. — RCal., 5 (1959), 25-34.
- 599 **Pinta de Corvalho, A.** O Estacismo e o educação. — RH., 39 (1959), 143-160.
- 600 **Rodríguez, A.** Perspectivas metafísicas da problemática educacional de "John Dervey". — EstRG., 72 (1959), 17-33.

10 ACTUALIDADES

- 601 **Adúriz, J.** A un año del nuevo Plan de Enseñanza Religiosa. — EstBA., 48 (1959), 105-112.
- 602 **Adúriz y Fiorito.** La Universidad católica argentino. — OCot., 2 (1959), 159-170.
- 603 **Anónimo.** Cuarta semana de estudios de la C. C. C. de Colombia. — RIE., 18 (1959), 344-352.
- 604 **Anónimo.** Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. — RCal., 5 (1959), 525-527.
- 605 **Anónimo.** Un rescio de libertad: actividad de las Universidades Privadas. — EstBA., 48 (1959), 55-56.
- 606 **Camargo, J.** La ley y la realidad universitaria argentina. — EstBA., 48 (1959), 36-40.
- 607 **de Coul, F. Mons.** Financiación de la Enseñanza secundaria en los países bajos. — RIE., 18 (1959), 53-57.
- 608 **De Souza, I. L.** Diretrizes e Bases do Educação. — EstRG., 71 (1959), 35-50.
- 609 **Dirección.** El problema Universitario. — Crit., 31 (1959), 123-126.
- 610 **Dupire, P. B.** Où va l'enseignement soviétique? — Educ., 79 (1959), 30-48.
- 611 **Fierro Torres, R.** El VII Congreso Internacional de la Infancia. — RIE., 18 (1959), 278-291.
- 612 **Florio, C. A.** Aspectos jurídico-constitucionales en la cuestión universitaria. — Crit., 32 (1959), 331-335.
- 613 **Frías, P. J.** ¿Inconstitucionalidad del Artículo 28? — EstBA., 48 (1959), 93-94.
- 614 **Galino, M. A.** Algunas aspectos de la educación en Israel. — RCal., 5 (1959), 309-328.
- 615 **Hoyos, J.** Primera exposición nacional británica de educación y profesiones. — RIE., 18 (1959), 232-236.
- 619 **López Medel, J.** La familia y la educación. Algunos conclusiones del I Congreso Nacional de la Familia Española. — RCal., 5 (1959), 367-380.
- 620 **Olivera Lahore, C. E.** La ley 1420, o la supervivencia de un mito. — Crit., 32 (1959), 488-491.
- 621 **Olivero Lahore, C.** El decreto reglamentario de los Universidades privados. — Crit., 31 (1959), 144-147.
- 622 **Quiles, I.** La Universidad Católica de Milón. — EstBA., 48 (1959), 101-104.
- 623 **Quiles, I.** Libertad cultural en argentino. — Lot., 11 (1959), 19-22.
- 624 **Santa Pinter, J. J.** La educación y su reforma en la URSS. — EstCom., 25 (1959), 77-79.

- 625 **Vorios.** Estatutos de la Unión Interamericana de padres de familia. — RIE., 18 (1959), 108-113.
 626 **Vorios.** Guía de información sobre las Instituciones católicas educacionales de las EE. UU. de Norteamérica. — RIE., 18 (1959), 117-192.
 627 **Vorios.** O fenómeno da repetência nas ginásios. — Ver., 4 (1959), 189-225.
 628 **Vego, M. A.** Estado actual de la educación secundaria chilena. — AUCH., 114 (1959), 89-94.

XVII HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1 GRIEGOS Y ROMANOS

- 629 **Bussolini, J.** Concepción cosmológica de los presocráticos. — CyF., 15 (1959), 3-21.
 630 **Coppelletti, A.** Medicina y fisiología natural en Hipócrates de Samos. — USF., 40 (1959), 165-179.
 631 **Honke, L.** Aristóteles e os índios americanos: um estudo de preconceito de raça no Mundo Moderno. — RH., 10 (1959), 15-43.
 632 **Honke, L.** Aristóteles e os índios americanos: um estudo do preconceito de raça no Mundo Moderno. — RH., 10 (1959), 325-352.
 633 **Moyor, D.** Heráclito: ¿Todo fluye? — Pen., 15 (1959), 453-462.
 634 **Monterio Moliner, F.** La realidad de las "apariencias" según Parménides de Elea. — RFCR., 2 (1959-60), 3-10.
 635 **Popoionnu, K.** Naturaleza e historia en la concepción griega del cosmos. — Diog., 25 (1959), 3-31.

2 PADRES

- 636 **Bonofede, G.** La duda agustiniana: el alma. — Aug., 4 (1959), 373-392.
 637 **Cilleruelo, L.** La nación agustiniana y la categoría kantiana. — RyC., 4 (1959), 605-614.
 638 **Cilleruelo, L.** San Agustín, genio de Europa. San Agustín y Kant. — RyC., 4 (1959), 187-211.
 639 **Colomer, E.** Tiempo e historia en San Agustín. — Pen., 15 (1959), 569-586.
 640 **Fernández de Viano, F.** La "Quinta vía" de Sto. Tomás para demostrar la existencia de Dios. — EstF., 8 (1959), 37-99.
 641 **San Miguel, J. R.** Los términos "acto" y "potencia" en la filosofía neoplatónica y agustiniana. — Aug., 4 (1959), 203-237.
 642 **Sevilla, I.** San Agustín, ¿precursor del existencialismo? — Alv., 37 (1959), 49-62.

3 MEDIEVALES

- 643 **Alonso Alonso, M.** Influencia de Algazel en el mundo latino. — AlAnd., 23 (1958), 271-380.
 644 **Alonso, M.** Lo "Al-anniyā" y el "Al-Wūyud" de Avicena en el problema de Esencia y Existencia. — Pen., 15 (1959), 375-400.
 645 **de Androde, A. A.** São Tomás de Aquino na período áureo da Filosofia Portuguesa. — Fil., 5 (1959), 220-238.
 646 **Borth, T.** El ser del mundo y sus razones internas según Santo Tomás de Aquino y J. Duns Escoto. — VyV., 17 (1959), 5-30.
 647 **Bosso, D. M.** Regulación moral y conocimiento. — ETF., 1 (1959), 37-67.

- 648 **Cruz Hernández, M.** Lo noción de "Ser" en Avicena. — Pen., 15 (1959), 83-98.
- 649 **Del Cura, A.** Un copítulo de metafísico medieval. — EstF., 8 (1959), 271-278.
- 650 **Duin, J. J.** La bibliothèque philosophique de Godefroid de Fontaines. — EstLul., 3 (1959), 21-36.
- 651 **Duin, J. J.** Lo bibliothèque philosophique de Godefroid de Fontaines. — EstL., 3 (1959), 137-160.
- 652 **F. D. J.** El itinerario del Intelectual o Dios, según San Buenaventura. — Alv., 37 (1959), 13-47.
- 653 **Gámex Nogales, S.** Lo inmortalidad del olmo o lo luz de lo noético de Averroes. — Pen., 15 (1959), 155-176.
- 654 **Landgraf, A.** Essentio et vires motivae Scholasticæ nascentis. — Div., 2 (1958), 225-241.
- 655 **López de Matos, C.** Um capítulo do história do tomismo: o teorio do conhecimento de Tomás de Aquino e suo fonte imediato (IV) — conclusão. — RH., 10 (1959), 275-305.
- 656 **López de Matos, C.** Um capítulo do história do tomismo: o teoria do conhecimento de Tomás de Aquino e suo fonte imediato (III). — RH., 10 (1959), 45-46.
- 657 **Martins, M.** A Etico Social no "Vergel de Consolação". — RPF., 15 (1959), 407-416.
- 658 **Oramí, M.** El ser y lo existencia de Dios en Escoto. — Pen., 15 (1959), 209-228.
- 659 **de Palma de Mallorca, A.** Manuscritos relativos al Beato Llull y o lo historia del lulismo. — EstL., 3 (1959), 191-194.
- 660 **Raig Giranella, J.** Lo filosofía medieval. — EspB., 8 (1959), 35-38.
- 661 **Suárez, A.** Los sentidos internos en los textos y en lo sistemático tomista. — Salm., 6 (1959), 401-475.

4 RENACIMIENTO

- 663 **Aranguren, J. L.** Lo moral de Groción. — RUM., 7 (1958), 331-354.
- 664 **Ferreira Gámex, J.** O Padre Cristóvão Gil, e o originalidade do seu argumento do "Imutabilidade" Divino. — Cfr. ficho: 68.
- 665 **Gómez Caffarena, J.** Sentido de la composición de ser y esencia de Suárez. — Cfr. ficho: 62.
- 666 **Guevaro, M.** El "cogito" de Baltasar Groción. — RUM., 7 (1958), 271-330.
- 667 **Mesnard, P.** Balthazar Groción devant lo conscience française. — RUM., 7 (1958), 355-378.
- 668 **Rodríguez, J. N.** A filosofía de Leão Hebreu. — RPF., 15 (1959), 349-386.
- 669 **Vives, J.** Lo protección particular de los estudios en lo Barcelona del siglo XV. — Pen., 15 (1959), 285-292.

5 EDAD MODERNA

- 670 **Andrade, A. A.** Filósofos portugueses do Século XVIII — Início Soares. — Fil., 6 (1959), 79-109.
- 671 **Benz, E.** Schelling, el Krouismo y el Mundo hispánico. — FiTer., 6 (1959), 16-21.
- 672 **Bueno Martínez, G.** Lo ideo de principio en Leibniz y lo evolución de lo teoría deductiva. — RFM., 18 (1959), 103-112.

- 673 **Sciacca, M. F.** A morte como libertação da vida no "Naturalismo" romântico. — *Fil.*, 6 (1959), 1-10.
- 674 **Colomer, E.** Nicolau de Cusa e Raimundo Lulo. — *RPF.*, 15 (1959), 245-251.
- 675 **Da Costa López, A.** Realismo do senso comum e realismo da ciência na filosofia de Meyerson. — *RPF.*, 15 (1959), 387-406.
- 676 **Da Motta Capitão, A.** Descartes e o problema da Método. — *Fil.*, 6 (1959), 110-125.
- 677 **Fernández-Largo, J.** Introducción al estudio del filósofo Rancio. — *VyV.*, 17 (1959), 419-469.
- 678 **Ferrer, O. V.** La ideología política de Bernardo Monteaguda. — *EstAm.*, 17 (1959), 95-118.
- 679 **Jerphagnon, L.** Blas Pascal, apologeta. — *Aug.*, 4 (1959), 189-194.
- 680 **Munizaga Aguirre, R.** Augusto Comte, su época y la nuestra. — *AUCh.*, 115 (1959), 52-61.
- 681 **Roig Gironella, J.** Carácter absoluto del conocimiento en Suárez. — *Pen.*, 15 (1959), 401-438.
- 682 **Aguilar, F.** Edmund Husserl (1859-1959). — *USF.*, 41 (1959), 61-71.

6 EDAD CONTEMPORANEA

- 683 **Alcorta, J. I.** La Sociología del saber en Max Scheler. — *CdD.*, 172 (1959), 439-456.
- 684 **Anónimo.** El materialismo dialéctico y las ciencias naturales modernas. — *OCot.*, 2 (1959), 524-532.
- 685 **Aristegui, P.** Lo Ético de Benavente. — *OCot.*, II-1 (1959), 385-394.
- 686 **Aristegui, P.** Lo Ético de Benavente. — *OCot.*, II-1 (1959), 385-394.
- 687 **Beltrán de Heredia, B.** Henri-Louis Bergson, un príncipe del espíritu. — *VyV.*, 17 (1959), 729-746.
- 688 **Bernard, J.** A Resposta Materialista. — *Vo.*, 53 (1959), 801-811.
- 689 **Bogliolo, L.** O pensamento de Augusto Guzza com particular referência a "La Scienza". — *Fil.*, 5 (1959), 240-256.
- 690 **Bolzán, J. E.** Transformismo ontropológico en Ortega y Gasset. — *Stio.*, 14 (1959), 56-65.
- 691 **Brenes, V.** El concepto de fe según Miguel de Unamuno. — *RFCR.*, 2 (1959-60), 27-38.
- 692 **Casares, A. J.** Lo imaginario en Sartre. — *USF.*, 40 (1959), 39-80.
- 693 **Casaubón, J. A.** Examen de la doctrina husserliana sobre el conocimiento como constitución de su objeto. — *Stio.*, 14 (1959), 179-187.
- 694 **Casaubón, J. A.** La lógica de Husserl. — *Stio.*, 14 (1959), 8-22.
- 695 **Ceñal, R.** Ser y fundamento en Heidegger. — *FiTer.*, 6 (1959), 3-15.
- 696 **Cruz Vélez, D.** Supuestos en la filosofía de Husserl. — *Bo.*, 11 (1959), 441-457.
- 697 **Da Costa Lopes, A.** Realismo do senso comum e realismo da ciência na filosofia de Meyerson. — *RPF.*, 16 (1960), 19-47.
- 698 **De Pina, A.** Concordancias filosóficas entre San Agustín y Leonardo Coimbra. — *Aug.*, 4 (1959), 535-539.
- 699 **Derisi, O. N.** Ser y pensador de Martín Heidegger. — *Stio.*, 14 (1959), 38-44.
- 700 **Díaz de Cerio, F.** El concepto de filosofía en Dilthey. — *RFM.*, 18 (1959), 73-101.

- 701 **Diez-Alegria, J. M.** La filosofía de la esperanza de Pedro Lain Entralgo. — REP., 104 (1958), 157-184.
- 702 **Dubais, P.** Natureza da Filosofia segundo as "Investigações Filosóficas" de Wittgenstein. — RPF., 15 (1956), 36-48.
- 703 **Elizalde, S.** Kierkegaard, Mensaje de sinceridad religioso. — Men., 8 (1959), 180-184.
- 704 **Fabrat, A.** Ideas filosóficas expuestas por S. S. Pío XII. — Pen., 15 (1959), 587-616.
- 705 **Fragoto, J.** Metafísica Husserliana e metafísica tomista. — RPF., 15 (1959), 236-244.
- 706 **Fuente, A.** La polémica sobre Ortega. — EstF., 8 (1959), 243-269.
- 707 **García Astrodo, A.** Fisiología social y sociología en Ortega y Gasset. — Hu., 11 (1959), 79-90.
- 708 **García Estrada, A.** Ideas políticas de Ortega y Gasset. — CHA., 38 (1959), 238-249.
- 709 **Gaxitúa Navarrete, V.** Ordenación de las ideas básicas del libro de Ética de Max Scheler. — AUCh., 114 (1959), 44-81.
- 710 **Gil Ortega, U.** "La filosofía de Ortega y Gasset" por el P. Santiago Ramírez. — Lu., 8 (1959), 25-49.
- 711 **Ganzolo Cosos, M.** Notas sobre Heidegger. — Xen., 3 (1959), 12-13.
- 712 **Guerrero, E.** Sobre "La Ética de Ortega". — RyF., 159 (1959), 475-490.
- 713 **Iriarte, J.** El místico gesto de Bergson. — RyF., 160 (1959), 25-38.
- 714 **Jardim, E.** Influências de Hamelin no Criacionismo de Leonordo Coimbra. — RPF., 15 (1959), 10-35.
- 715 **Lamana, M.** El absurdo y la rebelión en Albert Camus. — USF., 40 (1959), 5-20.
- 716 **Longfelder, O.** La idea y el topos de la analítica existencial de Martín Heidegger. — Hu., 11 (1959), 13-34.
- 717 **Liébana, E.** Albert Camus y la religión de la dicha. — RyC., 4 (1959), 634-649.
- 718 **Labata, A.** En torno a la filosofía de Ortega y Gasset. — CiTom., 86 (1959), 129-152.
- 719 **Melich Orsini, J.** En torno al pensamiento de Antonio Machado. — CUn., 56-57 (1959), 16-31.
- 720 **Ortega y Gasset, J.** Martín Heidegger y el lenguaje de los filósofos. — AUCh., 113 (1959), 7-10.
- 721 **Ortiz de Montaya, C.** Ortega y Gasset y su pensamiento pedagógico. — USF., 41 (1959), 101-134.
- 722 **Outumuro, M.** El P. Romérez enjuicia la filosofía de Ortega. — VyV., 17 (1959), 301-312.
- 723 **Pina, A. A.** O problema do método no intuicionismo de Bergson. — Fil., 6 (1959), 11-27.
- 724 **Przywara, E.** Edith Stein y Simone Weil. — OCat., 11-1 (1959), 395-411.
- 725 **Rein, M.** La filosofía del lenguaje de Ernst Cassirer. — Cfr. ficha: 157.
- 726 **Roig Gironella, J.** Estado actual de la polémica en torno al orteguismo. — EspB., 8 (1959), 89-97.
- 727 **Rubert Candau, J. M.** El ser y la filosofía: un diálogo con la concepción última de Ortega. — VyV., 17 (1959), 113-127.
- 728 **Scheltens, G.** Un estudio en flamenco sobre Ortega y Gasset. — VyV., 17 (1959), 313-320.
- 729 **Tarellá, R. M.** Sobre la ética de Ortega. — EspB., 8 (1959), 55-66.

- 730 **Veloso, A.** Do naturalismo ao sobrenaturalismo em Leonardo Coimbra. — Bro., 68 (1959), 631-638.

7 FILOSOFÍAS ORIENTALES

- 731 **Alvarez de Linera, A.** El sacerdote que espigó en la Yoga. — Pen., 15 (1959), 55-60.

8 ACTUALIDADES

- 732 **Capánaga, V.** Boletín antropológico agustiniano. — Aug., 4 (1959), 251-262.
- 733 **Ceñal, R.** Manuscritos de Filósofos Jesuítas conservados en la Real Academia de la Historia (Madrid). — Pen., 15 (1959), 61-83.
- 734 **Martínez, L.** El P. José Hellin en sus sesenta años de vida religiosa. — Pen., 15 (1959), 23-32.
- 735 **Rodríguez, V.** V Semana Española de Filosofía. — EstF., 8 (1959), 279-280.
- 736 **Roig Gironella, J.** Fernando Ma. Palmes Vilella. — Pen., 15 (1959), 7-21.
- 737 **Turienzo, A.** Sobre la situación de los estudios filosóficos en la actualidad. — CdD., 171 (1958), 731-749.

Imprimi potest: C. Gaviña, S. I., Praepositus Provincialis Argentiniensis —
Nihil obstat: M. A. Fiorito, S. I., censor deputatus ad hoc, apud S. Michaëlem,
 1/III/60

Registro de la propiedad intelectual 635.768 — Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Kosellek, R., Kritik und Krise	90
Kremer, J., Was an den Leiden Christi noch mangelt	95
Lallement, L., Vie et doctrine	97
Lange, H., Geschichte der Grundlagen der Physik	88
Leist, Fr., Moses-Sokrates-Jesus	94
Lemoine, F. M. et Novel, C., Christus unser Erlöser	94
López de Matos, C., Um capitulo da historia do Tomisino	88
Lottin, O., Psychologie et Morale au XIIe. XIIIe. siècle (V)	92
Malevez, L., Transcendence de Dieu et création des valeurs	93
Müller, G. E., Hegel	89
Neuhäuser, A. E., Der heilige Weg	101
Oromi, M., Métodos y principios filosóficos	87
Pleper, J., Hinführung zu Thomas von Aquin	89
Popper, K. R., Die offene Gesellschaft und ihre Feinde (I-II)	90
RAHNER, K., HÖRER DES WORTES	71
— GEIST IN WELT	71
Rey Altuna, L., La Inmortalidad del alma a la luz de los filósofos	88
Roesle-Cullmann, Begegnung der Christen	91
Saint Irenée, De la plenitude de Dieu	96
Schlier, H., Der Brief an die Epheser	94
Schwarz, R., Wissenschaft und Bildung	85
Semmelroth, O., Ich glaube an die Kirche	100
Snoeck, A., Skrupel, Sünde, Belichte	99
Sühngen, G., Gesetz und Evangelium	91
Stelzenberger, J., Conscientia bei Augustinus	92
Stier, F. R., Geschichte Gottes mit dem Menschen	94
Strohl, W., Der vergessene Ursprung	80
Tage des Herrn (I-II)	100
Theologisches Wörterbuch (Band VII, Lieferung 1)	96
Thlis, E., Sanktidad cristiana	97
Thomas von Kempis, Die Nachfolge Christi	101
Van den Bussche, H., Le discours d'adieu de Jésus	96
Von den Steinen, W., Der Kosmos des Mittelalters	91
Von Peterdorff, E., Dämonologie (I-II)	93
Welt der Bibel	94

FICHERO Y SELECCIÓN DE REVISTAS

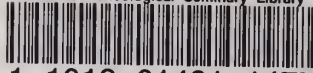
EN ESTA SECCION SEPARAMOS LOS ARTICULOS DE REVISTAS EN DOS CATEGORIAS: LA PRIMERA, DE REVISTAS IBEROAMERICANAS (DE ELLAS PRESENTAMOS UN FICHERO LO MAS COMPLETO POSIBLE); LA SEGUNDA, DE REVISTAS DE OTROS PAISES (NOS LIMITAMOS A UNA SELECCION DE SUS ARTICULOS MAS NOTABLES).

EL VALOR PRACTICO DE ESTA CLASIFICACION Y DE SU CRITERIO, CONSISTE PRINCIPALMENTE EN PODER ASI OFRECER, A LOS CENTROS DE ESTUDIO EUROPEOS, UN INSTRUMENTO DE TRABAJO QUE, SIN DESCUIDAR LO MEJOR DE SUS PUBLICACIONES FILOSOFICAS Y TEOLOGICAS, SE ESPECIALIZA EN NUESTRA LITERATURA IBEROAMERICANA; Y, POR TANTO, COMPLEMENTA LOS FICHEROS DE REVISTAS PUBLICADOS EN EUROPA, QUE NO POCAS VECES ADOLESCEN DE LAGUNAS EN LO QUE RESPECTA A NUESTRAS PUBLICACIONES.

LOS ARTICULOS MAS RICOS DE CONTENIDO ESPECULATIVO O HISTORICO, LOS CLASIFICAMOS DOS O MAS VECES, PARA FACILITAR SU CONOCIMIENTO.

AGRADECEMOS CUALQUIER SUGERENCIA QUE NOS ORIENTE EN EL PERFECCIONAMIENTO DE ESTE INSTRUMENTO DE TRABAJO CIENTIFICO INTERNACIONAL.

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1477

FOR LIBRARY USE ONLY.

FOR LIBRARY USE ONLY

